PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FUER KIRCHLICHE
WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN
DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER
IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER
PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

49. JAHRGANG 11./12. HEFT FEBRUAR/MÄRZ 1939

VERLAG DER PAULINUSDRUCKEREI TRIER

BIBLIOTHECA PONTIFICII INSTITUTI

INHALT

Abhandlungen:

„Nicht alle fassen dieses Wort“ (Mt 19, 10—12) / Prof. Dr. P. Ketter, Trier 311
Thomistische Philosophie als Lebensweisheit / Prof. Dr. Josef Lenz, Trier . 323
Die messianische Verkündigung im Buche Isajas / Prof. Dr. H. Junker, Trier 338
Johann Adam Möhlers Persönlichkeit und Theologie als Erbe und Verpflichtung / Dr. Fritz Hofmann, Passau 347

Bücherbesprechungen:

Pädagogik, Katechetik, Homiletik: Koch, Hirscher, Grimm, Engel, Steenaerts, Brors, Neudorfer / Weiler, Trier 354
Liturgik: Mollitor, Moretti, Oppenheim, Carbone / Johann Lenz, Trier . . . 356
Aszetik: Ehrenborg, Waugh, Hanozin-Lense / Johann Lenz, Trier 358

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Felizian Rauch, Innsbruck/Leipzig, bei.

Die Rosen Unsrer Lieben Frau!

Deutsche Legenden von Dörthe Ulmer-Stichel

Mit vielen Federzeichnungen der Verfasserin

Preis gebunden Rm. 2.20.

„Ein halbes Dutzend Erzählungen bietet das Buch, seltsame Geschichten, in denen sich die scharf geschaute Realistik des Alltags in wunderlicher Weise mit dem Glanz des Märchenhaften und Legendären mischt, der den Alltag höchst reizvoll vergoldet. Wir sehen scharf gezeichnete, lebendige Menschentypen von eigenartiger Gestaltung. Sie sind in ihrem Handeln durchaus folgerichtig – und doch haben manche von ihnen (ich erinnere nur an die Geschichte „Der Apotheker geht um“) eine Prägung, wie man sie bei dem Meister der klassischen Erzählung E. Th. A. Hoffmann zu sehen gewöhnt ist. Ueberhaupt wird der aufmerksame Leser mehr als einmal an diesen Dichter erinnert – jenes mystische Halbdunkel, das über so vielen seiner Werke gebreitet ist, finden wir, wenn auch weniger ausgeprägt, in den Erzählungen von Ulmer-Stichel wieder. Niemand wird dieses Buch aus der Hand legen, ohne irgendwie in seiner Seele stark davon berührt worden zu sein. Das schmale Bändchen hat ein inneres Gewicht, das mancher dickleibige Wälzer nicht aufzuweisen vermag.“

H. Claden.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH Trier

PAPST PIUS XI. †

Unmittelbar vor dem Krönungstag und dem 10jährigen Gedenktag der Lateranverträge, der mit besonderer Feierlichkeit von kirchlicher und staatlicher Seite aus begangen werden sollte, kam die Nachricht, daß Papst Pius XI. am 10. Februar, morgens 5.31 Uhr, „in den ewigen Frieden eingegangen sei“.

„Unzählig und zugleich bewundernswert sind“, so heißt es in dem Elogium auf den verstorbenen Papst, das in lateinischer Sprache verfaßt, in einer versiegelten Kapsel dem Sarge beigelegt wurde, „die Taten, die er zur Ehre Gottes und zur Mehrung der katholischen Kirche im Laufe von 17 Jahren in seinem Amte als Oberster Pontifex vollbracht hat“.

Pius XI. steht vor uns als der große Lehrer der katholischen Christenheit. In 26 großen Rundschreiben hat er Stellung zu den Zeitfragen religiösen, geistigen und kulturellen Lebens genommen. Sein Programm entwickelte er in der Enzyklika Ubi arcano vom 23. Dezember 1922 unter dem Wahlspruch „Der Friede Christi im Reiche Christi“. Er will, daß der Geist Christi beim einzelnen, in der häuslichen Gemeinschaft, in den Staaten, bei allen Völkern und Nationen herrsche. Wenn alle Menschen unter der Königsherrschaft Christi geeinigt werden, sieht er erst eine sichere Grundlage für den wahren Frieden. Um diesen Gedanken fester im katholischen Volk zu verankern, schloß er das Jubeljahr 1925 mit der Einsetzung des Festes des Königtums Christi (Enzyklika Quas primas vom 11. Dezember 1925).

Auf dies große Ziel, daß Christus überall herrschen solle, war auch seine bewundernswerte Missionstätigkeit gerichtet. Seine Grundsätze hat er in klassischer Klarheit in seinem Rundschreiben Rerum Ecclesiae gestarum vom 28. Februar 1926 dargelegt. Ergreifend sind die Worte, mit denen er hier die Missionspflicht für seine eigene Person betont: „Wer immer im göttlichen Auftrage die Stelle Jesu Christi, des obersten Hirten, auf Erden vertritt, der würde seine Hauptaufgabe nicht erfüllen, wenn er nicht mit aller Kraft dahin strebte, die Fremden und Außenstehenden für Christus zu gewinnen, und ihm als Glieder einzuverleiben ... Solange Wir noch nach dem Ratschluß der göttlichen Vorsehung das Licht dieser Erde schauen werden, solange wird Uns dieser Teil Unseres apostolischen Amtes mit Angst und Sorge erfüllen. Immer wieder erwägen Wir es im Geiste, daß es noch tausend Millionen Heiden gibt, und Unser Herz findet keine Ruhe (2 Kor. 7, 5), und es ist, als vernähmen Wir in Unserm Innern das erschütternde Wort: „Rufe und lasse nicht nach, wie eine Posaune erhebe deine Stimme.“ (Is. 58, 1.) (Trierer Ausgabe von Prof. Dr. von Meurers, Paulinus-Druckerei, S. 14.)

Zwei große Aufgaben sieht er hier: 1. es muß eine viel größere und in den verschiedenen Wissenszweigen besser geschulte Anzahl von Arbeitern in die Missionsländer gesandt, vor allem muß das einheimische Element viel stärker herangezogen werden; denn der eingeborene Klerus ist der berufene Priester seines Volkes. Unter diesem Gesichtspunkt fordert er Errichtung von Seminarien, die Bildung religiöser Genossenschaften aus

Eingeborenen, besonders der beschaulichen Orden, und die Vermehrung der Katechisten. 2. Die Missionshilfe der Gläubigen muß gesteigert werden: „Sie müssen begreifen, mit welchem Eifer, mit welch ununterbrochenem Gebete zu Gott, mit welcher Freigebigkeit sie zu einem so heiligen und fruchtbringenden Werke mitwirken müssen.“ (S. 13.)

Darum faßte der Papst die organisatorischen Kräfte der Heimat in den großen päpstlichen Vereinen zusammen und führte die aufgestellten Grundsätze in bezug auf die einheimischen Elemente zielbewußt durch. Wie staunte die Welt, als er selbst im Jahre 1926 die sechs ersten chinesischen Bischöfe in der St.-Peters-Kirche weihte, 1927 einen Japaner, 1930 einen Abessinier und 1933 einen Annamiten, um zu dokumentieren, daß nicht der geringste Unterschied in der Kirche Gottes besteht. Er vermehrte die Missionsbezirke, und wo es irgendwie möglich war, übertrug er einheimischen Priestern die Leitung. Man kann wohl sagen, daß schon bis heute durch diese Tätigkeit des Papstes die Bodenständigkeit der Kirchen in den meisten Ländern gesichert ist, und dies wird eines der größten Verdienste seiner Regierungstätigkeit bleiben.

Dem nationalen Empfinden der Völker kam der Papst in weitem Maße entgegen; es sei nur erinnert an die Entscheidungen in bezug auf den Konfuzius- und Totenkult und die Kundgebungen in bezug auf die japanischen Missionsverhältnisse.

Wenn man sich die Zeitverhältnisse und die Schwierigkeiten vergegenwärtigt, unter denen diese Erfolge erreicht wurden, so wird man Pius XI. sicher als einen der größten Missionspäpste bezeichnen müssen.

Die Sorge um die Ausbreitung des Reiches Christi auf Erden umfaßt auch die Arbeit an der Wiedervereinigung der getrennten Christenheit. In der Enzyklika Mortalium animos vom 6. Januar 1928 hat Pius die Grundsätze dargelegt, wie sie sich nach dem Willen Christi und aus dem Wesen der von ihm gegründeten Kirche ergeben. Bei aller Sehnsucht nach der Einheit des Glaubens gibt es keinen andern Weg, „die Vereinigung aller Christen herbeizuführen, als den, die Rückkehr aller getrennten Brüder zur einen wahren Kirche Christi zu fördern, von der sie sich ja einstens unseligerweise getrennt haben“. In ergreifendem Gebete an Christus, den Erlöser, der da will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, fleht er, es möchten alle Irrenden zur Einheit der Kirche zurückkehren!

Der Papst läßt es aber nicht bei der theoretischen Erklärung; er weiß, daß man Verständnis für die getrennten Kirchen, vor allem für den Orient, haben muß. So wird Hochachtung und Liebe geweckt, nach und nach werden die natürlichen Vorbedingungen der Wiedervereinigung geschaffen. Wenn so die Kirche unter Führung des Papstes alles tut, was ihrerseits möglich ist, dann darf sie die feste Hoffnung haben, „der allgütige Erlöser der Menschen, Christus Jesus, werde sich des beklagenswerten Unglücks so vieler Menschen erbarmen, werde seine Schäflein endlich in eine Hürde und unter die Leitung eines Hirten zurückführen“. Pius XI. kann auf die großen Verdienste hinweisen, die die Päpste um die Union haben, und er selbst gründet, um das Ziel zu erreichen, Institute, Klöster, Vereine, Seminare, hilft in jeder materiellen Not, soweit er nur konnte.

„Der Friede Christi im Reiche Christi" war bestimmend für alle Kundgebungen und Entscheidungen des verstorbenen Papstes. Gleich nach seiner Wahl hatte er diese Friedensbereitschaft zum Ausdruck gebracht, als er wiederum als erster „nach der Gefangenschaft" von der äußern Loggia „Urbi et Orbi", der Ewigen Stadt, Italien und der ganzen Welt seinen Segen gab. Das zeigt sich auch bei seinem rastlosen Streben nach Abschluß der Konkordate (18), um den Katholiken die Gewissens- und Religionsfreiheit zu sichern. Das bedeutendste dieser Art ist sicher das mit Italien im Jahre 1929, das in Verbindung mit der Lösung der römischen Frage abgeschlossen wurde, das er aber als wesentlich und entscheidend hielt, wie er öfter betonte. Gerade hier zeigte sich das religiöse Ziel des Papstes und seine Größe: er begnügte sich mit dem kleinsten weltlichen Besitztum, das er für genügend und notwendig zur Souveränität und Freiheit des Papstes hielt.

Bei allen Handlungen war die treibende Kraft die religiös-seelsorgliche Einstellung Pius' XI. Darum sein Bemühen um die Heranbildung eines Klerus, der durch Frömmigkeit und Wissen sein Wirken immer fruchtbarer gestalten soll; es sei nur erwähnt sein Schreiben Officiorum omnium vom 1. August 1922, die Apostolische Konstitution Deus scientiarum Dominus vom 24. Mai 1931, das Rundschreiben über den hl. Thomas bei der 600-Jahr-Feier seiner Heiligsprechung und sein großes Rundschreiben über das katholische Priestertum vom 20. Dezember 1935, das uns ständige Mahnung und Gegenstand dauernden Studiums und der Betrachtung sein sollte. — Wie benutzte er selbst jede Gelegenheit, das Wort Gottes zu verkünden, bei den Pilgerzügen, in den Homilien und Reden anläßlich der Heiligsprechungen und anderer kirchlichen Feiern, sogar in seiner Krankheit. Als Seelsorger wendet er der Förderung der Katechese seine Aufmerksamkeit zu (Motu proprio vom 29. Juni 1923). Seine Liebe zur Seelsorge gibt ihm die Apostolische Konstitution Summorum Pontificum vom 25. Juli 1922 und das Rundschreiben Mens nostra vom 20. Dezember 1929 über die hl. Exerzitien ein.

Hierhin zielen die Selig- (39) und Heiligsprechungen (27), die Rundschreiben anläßlich der großen Jubeljahre, die er benutzte, um die Gläubigen an ihre große Lebensaufgabe zu erinnern, so das Heilige Jahr 1925. die Erinnerung an den Kreuzestod Jesu 1933, die Jubelfeiern großer Heiligen: Franz von Sales 1923, Josaphat 1924, Aloisius und Franz von Assisi 1926 und Augustinus 1930.

Pius XI. war sich aber wohl bewußt, daß die Priester allein diese große Aufgabe nicht erfüllen könnten. Wie kein zweiter erkannte er darum die Notwendigkeit der Mitarbeit der Laien, und so wurde er der Papst der Katholischen Aktion. Sie ist nach seiner eigenen Erklärung „die Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat". Sie hat aber nur einen Sinn, wenn alle von ihrem Glauben durchdrungen sind und danach leben. Erst dann können sie den Sinn des Apostolates erfassen und durch Gebet und Beispiel, durch Reden, Schriften und Werke der Liebe die Königsherrschaft Christi wiederherstellen helfen, und so bei der Verwirklichung und Verbreitung katholischer Grundsätze mitwirken. Daß die

Laien aber unter der Leitung der eigentlichen kirchlichen Hierarchie stehen müssen, ergibt sich aus der Sendung zum Apostolat. Die eigentlichen Träger der Aktion sollen aber die Laien sein. Der Papst hat oft, in Ansprachen und Schreiben, den religiösen Charakter der Aktion betont. Noch sein letztes apostolisches Schreiben an den Episkopat der Philippinen, das am Vorabend seines Todes veröffentlicht wurde, befaßt sich hiermit: er führt aus, daß die Arbeit der Priester in dieser Zeit nicht mehr ausreichend sei. „Es ist darum notwendig, daß die Laien am hierarchischen Apostolat teilhaben. Die Laien selbst müssen andern Seelen das übernatürliche Leben vermitteln helfen, es mehren und verteidigen."

Auch die Pflege der Wissenschaften diente nach der Auffassung des Papstes in letzter Linie dem Heil der Seelen. Er war selbst aus dem Gelehrtenstande hervorgegangen, und diese seine Eigenart kann er nie verleugnen. Bei seiner spätern Tätigkeit sucht er immer alles objektiv, wissenschaftlich zu prüfen und das so klar Erkannte zur Ausführung zu bringen. Seine Vertrautheit und Liebe zur Wissenschaft behält er auch als Papst bei; es war bekannt, daß er oft in späten Abend- und Nachtstunden nach langer Tagesarbeit sich noch mit wissenschaftlichen Fragen beschäftigte und bis in sein hohes Alter hinein für alle wissenschaftlichen Unternehmungen theoretischer und praktischer Art sein größtes Interesse bekundete und sie z. T. in der Vatikanstadt verwertete. Auf dem Gebiet der kirchlichen Wissenschaft legt er der Pflege der alten klassischen Sprachen die größte Bedeutung bei. Er fordert das Studium der scholastischen Philosophie und Theologie. Um die Bedeutung des wissenschaftlichen Lebens für die Kirche zu zeigen, hat er mehrere Heiligen zu Kirchenlehrern ernannt: Petrus Kanisius (1925), Johannes vom Kreuz (1926), Bellarmin (1931) und Albert den Großen (1931).

Er richtete Institute und Kollegien neu ein, neun Studienhäuser in der Ewigen Stadt für einzelne Nationen, die Propaganda, das Ethnologische Missionsmuseum im Lateran, das Päpstliche Institut für christliche Archäologie, die Gregorianische Universität wurde neu organisiert, eine Hochschule für Kirchenmusik, vor allem die Päpstliche Akademie der Wissenschaften am 28. Oktober 1936 wiedererneuert. Der Gründung und Förderung katholischer Universitäten galt sein besonderes Interesse.

Unter den wissenschaftlichen Instituten fanden natürlich die bestehenden vatikanischen die eifrigste Förderung, so die Bibliothek, die Museen, vor allem die Pinakothek und die Sternwarte.

Von den Erfindungen der neuesten Zeit stellte er das Radio durch eine eigene Sendestation in den Dienst der Kirche, „damit die Stimme des obersten Hirten mit Hilfe der Wellen des Äthers zum Ruhme des Königs Christus und zum Wohle der Seelen bis zu den Grenzen des Erdkreises gehört werden kann".

Pius XI. war eine geistig überragende Führerpersönlichkeit: er zeigte wohl ein ernstes, würdevolles Auftreten, wie sein hohes Amt es forderte, dabei aber auch die Güte und Liebe eines Vaters. Alle Katholiken, besonders wir Priester, schulden dem verstorbenen Papste die tiefste Dankbarkeit für all das, was er uns getan durch Wort und Tat. Johann Lenz.

„Nicht alle fassen dieses Wort“

Bemerkungen zu Mt 19, 10—12.

Von Prof. Dr. P. Ketter, Trier.

I.

Die von Christus beabsichtigte sittliche Erneuerung der Familie und die Vertiefung des religiösen Lebens konnten nur dann von Dauer sein, wenn die im damaligen Judentum herrschende Auffassung von der Ehe grundlegend geändert wurde. Darum verkündete er zweimal als unbedingt verpflichtendes Reichsgesetz des neuen Bundesvolkes die Unauflösbarkeit des Ehebandes, das eine Mal in den Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 31—32; vgl. Lk 16, 18), das andere Mal bei der Beantwortung einer darüber an ihn gerichteten Frage der Pharisäer (Mt 19, 3—12; Mk 10, 2—12). Jedesmal hebt Christus die im „Zweitgesetz“, im Deuteronomium, gewährte Erlaubnis zur Ausstellung des Scheidebriefes (Dt 24, 1—4) auf und greift darauf zurück, wie die Ehe im „Ursprung“, in der Genesis, vom Schöpfer beabsichtigt war. So sollte es in seinem Reiche wieder Rechtens sein. Die von Gott wegen der menschlichen Herzenshärte geübte Nachsicht, die im Recht des Scheidebriefes ihren Ausdruck gefunden hatte, war für immer zu Ende. Fortan galt das Gesetz: „Ich aber sage euch: Wer seine Frau entläßt, es sei denn wegen Unzucht, und eine andere heiratet, der bricht die Ehe“ (Mt 19, 9). Daß Jesus auch bei Ehebruch keine Lösung des Ehebandes erlaubte, geht schon aus der folgenden Bemerkung der Jünger hervor. Auf diesen Punkt näher einzugehen, ist hier nicht der Ort.

Der hohe Ernst, mit dem Jesus den ursprünglichen Willen Gottes in der lebenslänglichen Bindung des einen Mannes an die eine Frau zum allgemein verpflichtenden Gesetze erhob, flößte selbst seinen Jüngern Schrecken ein. Deshalb baten sie, sobald sie mit dem Meister allein waren (Mk 10, 10) um näheren Aufschluß. Matthäus berichtet als Sondergut seiner Darstellung die resignierte Bemerkung der Jünger: „Wenn die Sache zwischen dem Mann und der Frau so steht (oder: „Wenn das Rechtsverhältnis zwischen dem Mann und der Frau so ist“), dann ist es nicht förderlich, zu heiraten“ (Mt 19, 10). Bei ihrer echt jüdischen Einstellung schien ihnen die Forderung der unlösbaren Einehe über Menschenkräfte hinauszugehen. „Es kam ihnen nämlich ganz unerträglich vor, ein

Weib zu haben, das vielleicht ein Ausbund von Bosheit wäre, und doch gezwungen zu sein, einem solch unbändigen Wesen Hausrecht zu geben[1]." Sie vermochten sich gar nicht vorzustellen, daß der Mann als Herr des Hauses sich nicht einmal von einer untreuen Ehefrau völlig trennen dürfe, um eine andere zu heiraten. Um also dem untragbaren Joch einer solchen Ehe zu entgehen, bleibt nach ihrem Urteil dem Manne nichts anderes übrig, als ganz auf das Heiraten zu verzichten. Das ist zwar auch ein Übel, aber doch immerhin das geringere.

Es ist offensichtlich, daß die Jünger hier lediglich aus Opferscheu vom Verzicht auf die Ehe sprechen. An Ehelosigkeit aus höheren Beweggründen denken sie gar nicht, noch weniger an das Ideal der aus Liebe zu Gott gewählten lebenslänglichen Jungfräulichkeit. Sie vermögen sich noch nicht über den berechnenden Nützlichkeitsstandpunkt zu erheben. Berechnung machte sich nachher wiederum in der Frage des Petrus geltend: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind Dir nachgefolgt, was wird uns dafür werden?" (Mt 19, 27.) Die Gleichung zwischen menschlicher Leistung und göttlicher Vergeltung mußte ja nach jüdischer Auffassung restlos aufgehen. Dadurch bekam das religiöse Leben damals sein pharisäisches Gepräge.

Die Antwort Jesu klingt rätselhaft. Die Textüberlieferung zeigt, daß verschiedentlich versucht wurde, den Wortlaut zu glätten, namentlich durch Tilgung des Demonstrativpronomens τοῦτον neben λόγον, von dessen verschiedener Beziehung der Sinn des Satzes weitgehend abhängt. Justin der Märtyrer setzt sogar den Vers 11 a hinter Vers 12 [2]. Der bestbezeugte Text lautet: 11) „Er aber sagte ihnen: Nicht alle fassen dieses Wort, sondern (nur die,) denen es gegeben ist. 12) Es gibt nämlich Eunuchen, die vom Mutterschoße her so geboren wurden, und es gibt Eunuchen, die von den Menschen zu Eunuchen gemacht wurden, und es gibt Eunuchen, die sich selbst zu Eunuchen gemacht haben um des Himmelreiches willen. Wer es zu fassen vermag, fasse es!"

II.

1) Es empfiehlt sich, zunächst den 12. Vers zu erklären, um dann die richtige Beziehung des im 11. Vers enthaltenen Urteils Jesu zu ermitteln. Nur hier und Apg 8, 27 ff. kommt das Wort εὐνοῦχος vor. Aus εὐνή = Bett, Schlafstelle und ἔχω gebildet, bezeichnet es den Hüter des Frauengemachs, der zur Sicherung im Orient gewöhnlich entmannt wurde, aber oft hohes Ansehen und großen Einfluß am Fürstenhof besaß. Das Wort diente aber auch allgemein zur Bezeichnung kastrierter Wesen. Nicht nur Menschen, wie an unserer Stelle Mt 19, 12, sondern auch Tiere sowie Pflanzen, die keinen Kern oder Samen haben, wurden Eunuchen genannt. In den griechischen Kulturkreis drang das Eunuchentum durch die orientalischen Kulte ein, besonders durch den Kult der Kybele, des Attis und der Artemis von Ephesus, worin die kastrierten Priester, die γάλλοι oder βάκηλοι, eine bedeutende Rolle spielten. Die Entmannung war in diesem Kult ein sakraler Akt. Der Titel εὐνοῦχος ἱερεύς kommt bei Vettius

[1] Joh. Chrysostomus, Hom. 62 über Mt, Kösel, III 286.

[2] Apol. I, 15.

Valens im 2. Jahrh. nach Chr. vor. Unter den verschiedenen Erklärungsversuchen über den Ursprung und Sinn der kultischen Selbstentmannung hält Joh. Schneider die Herleitung aus dem Streben nach einer möglichst weitgehenden körperlichen wie geistigen Angleichung an das Wesen der Gottheit für am meisten wahrscheinlich [3]. Was er dazu bemerkt, läßt uns tiefer in den Sachsinn von Mt 19, 12 eindringen, obgleich weder Christus noch der Evangelist bei der Verwendung des Wortes εὐνοῦχος und εὐνουχίζειν irgendwie von jenen orientalischen Mysterienkulten abhängig sind. „So muß das realistische Verlangen nach der mystischen Unio als der Grundzug der kultischen Selbstentmannung angesehen werden. Wer aber der Gottheit gleichförmig geworden ist, ist damit der Welt entnommen, ja geradezu durch das neue Verhältnis zur Gottheit ein neues Wesen geworden. Das Leben der Entmannten ist nun der Gottheit geweiht. Die eigene Tat voll heroischer Größe und einer sich selbst überwindenden und das frühere Wesen zerstörenden Kraft macht sie zu ἁγνοί. Sie bekommen Heiligkeitscharakter, haben bestimmte Funktionen bei den Kultfeiern zu erfüllen und genießen öffentliche Ehre und Anerkennung[4].“ Trotz aller Verirrung lag also in der kultischen Entmannung des Heidentums doch ein religiöser Zug zum Heroischen. Das ist für das Verständnis von Mt 19, 12 wichtig.

2) In seinem Wort über die Eunuchen unterscheidet Jesus drei Gruppen. Zuerst nennt er solche, die von Geburt aus verstümmelt sind, also Zwitter und Eunuchoiden, dann solche, die gegen ihren Willen von Menschen kastriert wurden. Man denke an die spätere Unsitte, das Brechen der Stimme beim Knaben durch Kastrierung zu verhüten, um ihn zeitlebens als Sopransänger verwenden zu können. Für die Lehrabsicht Jesu ist die dritte Gruppe maßgebend. Schon Origenes hat erkannt, daß an und für sich entweder alle drei Gruppen wörtlich oder alle drei bildlich oder die erste und zweite Gruppe wörtlich, die dritte aber bildlich aufgefaßt werden könnten. Nur die dritte Auffassung ist haltbar. Wirkliche Verstümmelung war nämlich im mosaischen Gesetz verboten, und kein Verstümmelter durfte in den israelitischen Volksverband aufgenommen werden (Dt 23, 2—3), weil jener Eingriff in die Lebensgesetze als dem göttlichen Schöpferwillen widersprechend erkannt wurde. Sogar kastrierte Tiere waren untauglich zum Opfer (Lev 22, 24). Aus dieser Bestimmung leiteten die Rabbinen das Verbot der Kastrierung von Tieren her.

Aus all dem ergibt sich mit Notwendigkeit, daß Jesus bei der dritten Gruppe der Eunuchen nur solche im Auge hatte, die freiwillig und für immer um des Himmelreiches willen auf jede Aktivierung ihrer geschlechtlichen Anlage verzichten, ohne aber durch einen naturwidrigen Eingriff aus dem freigewählten je einen gewaltsam herbeigeführten und hinterher physisch unabänderlichen Verzicht zu machen. Sie wollen all ihre Kräfte darauf konzentrieren, selber das Gottesreich zu gewinnen, aber auch an dessen Ausbreitung und Aufbau mitzuwirken. Nicht berechnende Selbstsucht, sondern heroischer Idealismus ist der Beweggrund. Am Beispiel Christi und seines Vorläufers entzündete sich dieser Heroismus. Der

[3] Kittel, Theol. Wörterbuch zum Neuen Test. II 763.

[4] Joh. Schneider, a. a. O. bei Kittel.

Apostel Johannes, den die Überlieferung als „Jungfrau“ bezeichnet, hatte wohl schon damals, als Jesus die Worte von den Eunuchen sprach, aus Liebe zum Meister auf die Ehe verzichtet.

Gewiß galt die Gründung einer eigenen Familie im rabbinischen Judentum als strenge Pflicht jedes Heiratsfähigen. Daß Paulus trotzdem vor seiner Bekehrung unvermählt blieb (1 Kor 7, 7 ist nicht nur vom Witwer die Rede), dürfte ähnlich zu erklären sein, wie Rabbi Ben Azzai (um 110 n. Chr.) sich rechtfertigte, als man ihm vorwarf, daß er nicht geheiratet habe: „Was soll ich tun? Meine Seele hängt an der Thora (und der Beschäftigung mit ihr; da bleibt für die Ehe keine Zeit); mag die Welt durch andere erhalten werden[5]!“

Daß eine lebenslängliche Dauer des freien Verzichtes in der dritten Gruppe der von Jesus unterschiedenen Eunuchen gemeint ist, ergibt sich von selbst aus dem Vergleichspunkt. Denn bei den zwei ersten handelt es sich ausschließlich um dauernde Unfähigkeit zur Ehe. Auch der gedankliche Zusammenhang mit dem Gesetz der unlösbaren Ehe fordert diese Schlußfolgerung. Schon Isaias hatte den bis dahin ausgestoßenen Verschnittenen, die mutlos klagten: „Ach, ich bin nur ein dürrer Baum“, die ermutigende Verheißung des Herrn für die messianische Zeit in Aussicht gestellt: „Ich will ihnen in meinem Hause und innerhalb meiner Mauern einen Platz und einen Namen verleihen, die besser sind als Söhne und Töchter, einen ewigen Namen will ich ihnen verleihen, der nimmer ausgetilgt wird“ (Is 56, 5). Gilt diese göttliche Verheißung für die zwei ersten Gruppen der Verstümmelten, von denen Jesus spricht, so winkt folgerichtig ein noch herrlicherer Lohn jenen, die nicht aus Zwang ohne Nachkommen bleiben, sondern frei und bewußt um des Himmelreiches willen lebenslänglich der Ehe entsagen und jungfräulich leben. Diesen sittlich-religiösen Heroismus hat Jesus im 12. Vers ins Blickfeld seiner vor den Opfern einer unlösbaren Ehe zurückschreckenden Jünger gerückt und alle dazu aufgerufen, denen es von Gott aus Gnade gegeben ist, nach dem höchsten Lebensideal zu streben und all ihre Kraft in den Dienst Gottes zu stellen. Paulus hat am tiefsten das Wesen und Ziel dieses Lebensideals der Jungfräulichkeit erkannt und als solches das Ungeteiltsein des jungfräulichen Menschen für Gott gegenüber dem Geteiltsein des verheirateten bezeichnet (1 Kor 7, 32—34). Also nicht, um den Lasten einer unlösbaren Lebensgemeinschaft zu entgehen, sondern um sich im Streben nach „Heiligkeit an Leib und Seele“ gänzlich Gott hingeben zu können, machen die Menschen sich selbst zu jener Art von „Verstümmelten“, wie sie Christus an dritter Stelle nennt.

3) Wir wissen, daß die wörtliche Deutung oder Mißdeutung dieser Jesusworte im frühen Christentum manche zur wirklichen Selbstentmannung getrieben hat. Sogar Origenes hat in jugendlichem Überschwung so gehandelt, später aber die Tat bereut, wie Eusebius erzählt[6]. Origenes hätte allerdings von seinem Lehrer Klemens von Alexandrien die richtige

[5] Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I (München 1922) 807; vgl. auch II 372—73.

[6] Hist. eccl. 6, 8; vgl. auch W. Bauer, Mt 19, 12 und die alten Christen. In: Neutestamentliche Studien, G. Heinrici dargebracht (1914) 235 ff.

Auffassung lernen können, denn dieser schreibt in seinem „Teppichen": „Was uns betrifft, so schätzen wir die Enthaltsamkeit hoch wegen unserer Liebe zum Herrn und wegen des Schönen selbst, indem wir den Tempel Gottes heiligen. Denn es ist schön, sich wegen des Himmelreiches zu entmannen, das heißt, jede Begierde zu ertöten und sein Gewissen von den toten Werken zu reinigen, um dem lebendigen Gott zu dienen[7]." Schon vor Klemens von Alexandrien hatte Athenagoras von Athen in seiner Bittschrift an die römischen Kaiser (i. J. 177) den Christen das herrliche Zeugnis ausstellen dürfen: „Man kann in unsern Reihen viele finden, Männer wie Frauen, die alt werden, ohne verheiratet zu sein, in der Hoffnung auf eine desto trautere Gemeinschaft mit Gott. Wenn aber das Verharren in der Jungfräulichkeit und im Eunuchentum enger mit Gott verbindet, so wird anderseits einer schon dadurch von ihm (Gott) abgezogen, daß er es bis zum (bösen) Gedanken und zur Begierde kommen läßt. Wir lehnen es nämlich erst recht ab, das im Werke zu vollbringen, woran zu denken wir uns schon hüten[8]."

Die Art, wie Athenagoras die Christen gegen den Vorwurf der Unzucht verteidigt, macht seinem Beinamen „der christliche Philosoph" alle Ehre. Was aber für das frühchristliche Verständnis von Mt 19, 12 überaus wichtig ist, ist die von ihm vollzogene Gleichung zwischen παρθενία und εὐνουχία. Sie entspricht der vorangehenden Erwähnung jungfräulicher Frauen und Männer. Das Gelübde der steten Jungfräulichkeit wird gekennzeichnet als τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐνουχίᾳ μεῖναι, wobei παρθενία auf das weibliche, εὐνουχία auf das männliche Geschlecht zu beziehen ist.

Dagegen spiegelt sich die Verwirrung der Begriffe noch deutlich wieder in dem religions- wie kulturgeschichtlich aufschlußreichen Bericht Justins des Märtyrers über einen jungen Christen, der zunächst meinte, nur dann völlig enthaltsam leben zu können, wenn er sich vom Arzt hätte entmannen lassen. Ohne Erlaubnis der staatlichen Behörde durften aber die Ärzte keine Operation zu diesem Zweck vornehmen. Der junge Christ reichte deshalb beim heidnischen Statthalter ein entsprechendes Gesuch ein. Der Statthalter weigerte sich, unter irgendwelcher Bedingung seine Unterschrift zu geben und damit die Erlaubnis dazu zu erteilen. Nach dieser Entscheidung blieb der junge Mann samt seinen Gesinnungsgenossen ledig, ohne entmannt zu sein[9]. Der Fall zeigt einwandfrei, daß die falsche Deutung von Mt 19, 12 im wörtlichen Sinne den Anlaß zu dem Gesuch um Erlaubnis der Kastrierung gegeben hatte.

Bei der Aufnahme in den Priesterstand wurde von Anfang an durchweg körperliche Unversehrtheit gefordert. Jedoch ließ man einen Unterschied zwischen den beiden ersten von Christus genannten Eunuchenklassen und der dritten Klasse gelten. Die „Apostolischen Konstitutionen"[10] ordneten an, daß bei sonstiger Würdigkeit die beiden ersten Klassen aufgenommen werden dürften, daß aber einer, der sich selbst

---

[7] 3, 7, Migne, P. G. 8, 1164. O. Stählin 3, 292.
[8] Migne, P. G. 6, 966; Kösel, Frühchristl. Apologeten I, 322.
[9] Justin Mart., Apol. I, 29.
[10] 8, 47, 21—24.

entmannte, nicht Kleriker werden dürfte oder aus dem Klerikerstande zu entfernen sei. Und jedesmal wird zur Begründung beigefügt: „Denn er ist ein Selbstmörder", beim ersten überdies: „und ein Feind der Schöpfermacht Gottes".

4) Aus dem Text wie aus dem Zusammenhang ergibt sich mithin als Sinn des 12. Verses die Empfehlung des freiwilligen Verzichtes nicht nur auf die Ehe, sondern auf jede bewußte Aktivierung der Sexualanlage, und zwar für immer. Der Beweggrund aber ist „das Himmelreich". Damit ist nicht in erster Linie ein besonderer Lohn in der Seligkeit des Himmels gemeint, etwa die Aureole der jungfräulichen Seelen und ihr Ehrendienst bei dem „Lamme" (Offb 14, 1—5), sondern als Voraussetzung für diesen Lohn die ungeteilte Hingabe an Gott und sein Reich auf Erden. Mit anderen Worten: Christus erteilt seinen Jüngern und allen, die es später angeht in Vers 12 den „evangelischen Rat" der gottgeweihten Jungfräulichkeit. Wenn Christus sagt: „Wer es zu fassen vermag, der fasse es", so wird damit ebenso die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe betont, wie der freie Wille des Menschen unerläßlich ist. Was bei dem einen die Natur bewirkt, nämlich bei dem, der als Eunuche geboren wird, wozu bei dem andern die Notwendigkeit zwingt, nämlich bei dem, der zum Eunuchen gemacht wurde, das tut beim dritten der Wille[11]. Gott gibt die Gnade der Enthaltsamkeit nicht nach Willkür oder Zufall. „Jenen wird es gegeben, die darum gebetet haben, die den Willen dazu aufgebracht haben, die darum gekämpft haben, um es zu erlangen[12]." Dem Wort des Herrn: „Wer es zu fassen vermag, der fasse es", fügt Hieronymus erklärend bei: „Wer kämpfen kann, soll kämpfen, überwinden und triumphieren!"

So hoch die kämpferische Note im Leben des Menschen, der ehelos bleibt und sich dabei ganz rein hält, auch immer anzuschlagen sein mag, so wird doch erst durch das religiöse Motiv „um des Himmelreiches willen" der Verzicht auf die Ehe sittlich wertvoller als die Ehe selbst, nicht aber um seiner selbst willen. Ein „Junggeselle" oder eine „Jungfer", die ihrem Stand keine religiöse Weihe geben — sie braucht nicht im Priester- oder Ordensstand zu geschehen, sondern ist auch „in der Welt" möglich —, stehen auch im Werturteil der Religion Jesu niedriger als Menschen, die sich in lebenslänglicher ehelicher Treue und standesgemäßer Keuschheit in den opfervollen Dienst des Schöpfers stellen. Das Außerachtlassen oder nicht hinreichende Beachten dieser Tatsache hat viel dazu beigetragen, daß die katholische Lehre vom Zölibat und von der Jungfräulichkeit vielfach als sittliche Minderbewertung der Ehe oder gar als Ehefeindlichkeit entstellt wurde. Dagegen hat schon im Jahre 343 die Synode von Gangra die strengsten Strafen über die Eheverächter verhängt: „Wenn jemand unverheiratet oder enthaltsam lebt, indem er aus Verachtung sich der Ehe entzieht und nicht wegen der Schönheit und Heiligkeit der Jungfräulichkeit, der sei im Banne" (Can. 9). „Wenn jemand von denen, die um des Herrn willen unverheiratet bleiben, sich stolz über die Verheirateten erhebt, der sei im Banne" (Can. 10). „Wenn

---

[11] Vgl. Hilarius, Com. in Matth. 19; Migne, P. L. 9, 1024.

[12] Hieronymus, Com. in Matth.; Migne, P. L. 26, 140.

eine Frau ihren Mann verläßt und sich zurückziehen will aus Verabscheuung des Ehestandes, so sei sie im Banne“ (Can. 14)[13].

III.

1) Herrscht in der eben dargelegten Sinndeutung des 12. Verses unter den positiv gerichteten Erklärern im allgemeinen Übereinstimmung, so kann das vom vorhergehenden Vers 11 nicht gesagt werden. Sehr viele beziehen nämlich das Urteil Jesu: „Nicht alle fassen dieses Wort, sondern (nur die), denen es gegeben ist“, ohne weiteres auf die nachfolgende Empfehlung der gottgeweihten Jungfräulichkeit. Sie geben dem Demonstrativpronomen die Bedeutung „folgendes“, als habe Jesus gesagt: „Nicht alle fassen das folgende Wort über die Eunuchen, sondern nur die, denen Gott die Gnade zur freiwilligen Wahl des jungfräulichen Lebens gibt.“ Zu dieser Beziehung hat wohl zunächst die zweimalige Wiederholung des in Vers 11 gebrauchten Wortes χωρεῖν „fassen“ am Schluß des 12. Verses Anlaß gegeben. Psychologisch dürfte bei dieser Deutung aber auch die Freude der zölibatären Erklärer des Evangeliums darüber mitgesprochen haben, daß sie selbst sich zu denen zählen durften, die „es zu fassen vermochten“.

Der Beziehung von τὸν λόγον τοῦτον auf die folgende Empfehlung der gottgeweihten Jungfräulichkeit widerspricht aber die Grammatik. Gewiß weist οὗτος oft auf Nachfolgendes hin, besonders im hellenistischen Sprachgebrauch, während es in der älteren Zeit vorzugsweise dazu diente, nur auf vorher Besprochenes hinzuweisen[14]. Aber bei dieser Beziehung auf etwas Folgendes ist das Pronomen entweder substantivisch gebraucht, oder es wird durch ὅτι oder ἵνα oder einen epexegetischen Infinitiv in dem folgenden Satz, auf den es verweist, wieder aufgenommen. Als Beispiele seien genannt: Joh 3, 19; 8, 47; 15, 8. 12. 13; 17, 3; 2 Kor 1, 12; 2, 1; 13, 9; 1 Thess 4, 3; Eph 3, 8; 1 Tim 1,9; 1 Joh 1, 5; 2, 3; 3, 11. 16. 23; 5, 2. 11. 14; 2 Joh 6; Jak 1, 27[15].

2) Ist also die Aussage des 11. Verses nicht auf das folgende Jesuswort zu beziehen, sondern auf etwas Vorhergehendes, so könnte zunächst die unmittelbar vorausgehende Bemerkung der Jünger über das Heiraten und Ledigbleiben in Betracht kommen. Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß Jesus habe sagen wollen, jene fast triviale Bemerkung der Jünger gehe über das gewöhnliche Fassungsvermögen der Menschen hinaus. Den Standpunkt der Jünger und ihre Scheu vor einer unlösbaren Ehe zu begreifen, bot wirklich keine ernste Schwierigkeit. Um trotzdem τὸν λογον τοῦτον auf die „naiv-törichte Auslassung der Jünger“ (E. Klostermann) beziehen zu können, helfen sich sehr viele Erklärer damit, daß sie die Antwort Jesu in Vers 11 als eine stillschweigende Umdeutung der Jüngerworte durch Jesus und als eine Wendung ins Ernste betrachten: „Was ihr da sagt, es empfehle sich, auf die Heirat zu verzichten, hat etwas Wahres an sich. Aber es ist nicht für alle Menschen durchführbar, sondern

---

[13] Vgl. Ketter, Christus und die Frauen, 3. Aufl., Düsseldorf 1939. 151 f.

[14] Vgl. Brugmann-Thumb, Griechische Grammatik, 4. Aufl. München 1913, 487.

[15] Vgl. Blaß-Debrunner, Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl. Göttingen 1913, 169 f; 226.

nur für einige, für die es die Vorsehung so bestimmt hat, z. B. physische Eunuchen, und jene, die auf die Ehe verzichten, um einer religiösen Berufung zu gehorchen. Wenn ein Mensch sich berufen fühlt, so zu handeln, laßt ihn[16]." Im gleichen Sinne schreibt P. Dausch zu Mt 19, 11: „Jesus nimmt dieses von rein menschlichen Erwägungen eingegebene Wort auf, vertieft es und erklärt es im Sinne eines gottgeweihten Verzichtes auf die Ehe für durchaus wahr[17]." Auch E. Klostermann erwähnt den Versuch, Vers 11 so zu deuten, stellt jedoch mit vollem Recht die Frage: „Würde dieses Lob der Ehelosigkeit aber auch zu dem Lob der Ehe V. 4—9 stimmen[18]?" Diese Frage muß verneint werden. Ähnlich hat schon J. Wellhausen zu Mt 19, 11 bemerkt: „Von Rechts wegen müßte Jesus über die naive Äußerung der Jünger sich entrüsten. Er (Wer? Anm. d. Verf.) läßt sie aber gelten, faßt sie nur absolut und benutzt sie als willkommenen Anlaß für die Mitteilung eines Spruchs, welcher der wahren Ansicht von § 49 (= Mt 19, 1—12) wenig entspricht. Denn die Ehe soll da geheiligt und nicht diskreditirt (sic!) werden[19]." Das hieße also mit anderen Worten: Der Evangelist hat ungeschickt den Spruch Mt 19, 11—12 hier eingeflickt und dadurch den Sinn gestört. Oder will etwa jemand bei Christus selbst einen so wenig logischen Gedankengang für möglich halten, wie er tatsächlich vorläge, wenn der Herr seine eigene hohe Auffassung von der absolut unlösbaren Ehe, wie er sie soeben mit unbedingter Gesetzeskraft verkündet hat, nun selbst in Frage stellt, indem er den Jüngern zugibt: „Ihr habt ganz recht, die unlösbare Ehe ist etwas so Furchtbares, daß ein Mann nicht gut daran tut, wenn er heiratet." Das wäre aber der Gedankengang, wenn Vers 11 in der üblich gewordenen Weise auf Vers 10 statt auf Vers 9 bezogen werden müßte.

Hätten übrigens die Jünger diese Umdeutung ihrer törichten Einrede und ihre Wendung in heiligen Ernst überhaupt verstanden? Fehlen bei ihrer gesamten seelischen Haltung, wie sie in Vers 10 einen ehrlichen Ausdruck gefunden hatte, zum Verständnis nicht alle psychologischen Voraussetzungen, noch mehr als zum Verstehen der vorausgegangenen Lehre Jesu über die unauflösliche Ehe? Sie haben ja gar nicht gesagt: „συμφέρει μὴ γαμῆσαι — es ist vorteilhaft, nicht zu heiraten." Ihre Parole lautet im Gegenteil rein negativ: „οὐ συμφέρει γαμῆσαι — es ist nicht vorteilhaft, zu heiraten." Diese Feinheit des Textes wurde, soweit festzustellen ist, bisher fast ganz übersehen. Und doch ist sie für den Sinn des Satzes und die Weiterführung des Gedankens durch Jesus überaus wichtig. Die von den Erklärern durchweg vorausgesetzte, aber gar nicht vorhandene positive Textform συμφέρει μὴ γαμῆσαι hätte sich ins Ernste wenden und für den gottgewollten Verzicht auf die Ehe als ein gegebenes Gut um eines höheren Gutes, der Jungfräulichkeit, willen benutzen lassen. Dagegen setzt die zweite, von den Jüngern tatsächlich gebrauchte negative Form οὐ συμφέρει γαμῆσαι die unauflösliche Ehe als ein Übel voraus. Nur er-

[16] W. C. Allen, A critical and exegetical Commentary of the Gospel according to S. Matthew, 3. ed. Edinburgh 1912, 205.

[17] Die drei älteren Evangelien, 4. Aufl., Bonn 1932, 263.

[18] Das Matthäusevangelium, 2. Aufl., Tübingen 1927, 155.

[19] Das Evangelium Matthaei, Berlin 1904, 96 f.

scheint die Ehelosigkeit als das geringere Übel. Hätte also Jesus diese triviale Einschätzung der Ehe aus Opferscheu in der Antwort der Jünger gelten lassen, so widerspräche das stracks dem, was er selbst unmittelbar vorher und bei anderen Gelegenheiten über die Ehe gesagt hatte. Es wäre auch schwer in Einklang zu bringen mit der Lehre des Apostels Paulus über den Nutzen und die Heiligkeit der Ehe (1 Kor 7, 1 ff; Eph 5, 22 ff). Wer die Ehe als ein Übel betrachtet, von dem man die Menschen zurückhalten sollte, der müßte sie eigentlich verbieten. Dann wäre er aber „vom Glauben abgefallen, indem er sich Irrgeistern und Teufelslehren zuwendete" (1 Tim 4, 1—3).

Es kommt hinzu, daß bei der Beziehung des 11. auf den 10. Vers die Bedeutung des Ausdrucks „fassen" einseitig auf ein verstandesmäßiges Erfassen und Begreifen eines versteckten Sinnes beschränkt würde, während darüber hinaus hier in erster Linie das Erfassen mit dem Willen und die entsprechende Gestaltung des Lebens gemeint ist. Der Mensch soll, wie das griechische Wort χωρέω so schön besagt, im Verstand wie im Willen „Raum schaffen" für das, was ihm angeraten wird. (Vgl. 2 Kor 7, 2.) Weniger das Einsehen als das Tun der Wahrheit, weniger die Logik als die Ethik kommt bei diesem „Fassen" in Betracht.

IV.

1) Aus den dargelegten Gründen werden wir dem Sinn der Antwort Jesu in Vers 11 besser gerecht, wenn wir τὸν λόγον τοῦτον nicht auf die Bemerkung der Jünger in Vers 10, sondern auf die vorausgehende Lehre Jesu über die Ehe, namentlich auf die Worte des 9. Verses beziehen. Und da, wie sich noch zeigen wird, grundsätzlich in Vers 11 auch der in Vers 12 gegebene Rat zum gottgeweihten Leben der Jungfräulichkeit vorbereitet wird, so tritt bei unserer Erklärung die gesamte Perikope Mt 19, 3—12 als geschlossene Einheit hervor, während sonst, wie Fritz Vogt mit allem Nachdruck richtig betont, „zwischen V. 3—9 und V. 11—12 kein innerer, organischer Zusammenhang vorliegt, sondern ein durch einen Einwurf der Jünger veranlaßtes äußeres, dabei aber zugleich gegensätzlich orientiertes Aneinanderreihen zweier verschiedener christlicher Heilsfakta" [20]. Die Forderung der unlösbaren Bindung des Mannes an die einmal zur Gattin erwählte Frau hatte ja die Jünger zu ihrem resignierten Werturteil veranlaßt, weil sie ihnen unerhört hart und schwer vorkam. Verstandesmäßig hatten sie Jesus vollkommen verstanden. Aber das Leben danach einzurichten, erschien ihnen als etwas, was man klüger gar nicht anfängt, weil jede Reue zu spät kommt, wenn es keine Lösung von der Frau mehr geben darf.

Jesus läßt den Standpunkt der Jünger keineswegs gelten. Er gibt ihnen nur zu, daß es nicht leicht sei, seine Lehre über die Ehe zu fassen und zu verwirklichen, wenn den Menschen nicht von Gott die Gnade dazu verliehen werde. Wer indes guten Willens ist, bleibt nicht ohne diese Gnadenhilfe. Den stolzen Pharisäern allerdings wird solche Gnade nicht gegeben. Bei ihnen fehlen die Voraussetzungen, nämlich das demütige Eingeständnis der eigenen Schwäche und das feste Vertrauen auf die Hilfe

[20] Fritz Vogt, Das Ehegesetz Jesu, Freiburg 1936, 7; vgl. auch S. 110—121.

Gottes. „Wie es ihnen von Gott nicht gegeben ist, die Geheimnisse des Gottesreiches zu erkennen (Mt 13, 11), so auch nicht, den unverkürzten Willen Gottes zu dem ihrigen zu machen[21].“

Diese Gedankenverbindung wird erst recht nahegelegt, wenn wir den Aufbau des Markusberichtes beachten, der hier die ursprüngliche Abfolge der Worte Jesu besser gewahrt zu haben scheint. Darin steht nämlich am Schluß der Antwort Jesu an die Pharisäer der Satz: „Was Gott verbunden hat, darf ein Mensch nicht trennen.“ Dann heißt es weiter: „Zu Hause fragten ihn die Jünger nochmals hierüber. Er spricht zu ihnen: Wer sich von seiner Frau scheidet und eine andere heiratet, der bricht an ihr die Ehe. Und wenn sie sich von ihrem Manne scheidet und einen anderen heiratet, bricht sie die Ehe“ (Mk 10, 10—12). Ist dieses entscheidende Jesuswort erst im Hause zu den Jüngern gesprochen worden und nicht vorher zu den Pharisäern, so schließt sich ausgezeichnet der Sonderbericht nach Matthäus daran an: „Da sagten seine Jünger zu ihm: Wenn die Sache zwischen Mann und Frau so steht, so ist es nicht förderlich, zu heiraten.“ Jesu Entgegnung: „Nicht alle fassen dieses Wort, sondern nur die, denen es gegeben ist“, nimmt dann aber offensichtlich auf sein eigenes unmittelbar vorher gesprochenes Wort Bezug: „Wer sich von seiner Frau scheidet“ usw.

Daß gerade Matthäus die Spruchgruppe 19, 10—12 als Sondergut in seinen Bericht aufgenommen hat, hängt wohl mit der Gesamttendenz des ersten Evangeliums zusammen. Der Evangelist, der die Strafrede Jesu wider die Pharisäer gegenüber dem Lukasbericht (Lk 11, 37—52 und 20, 45—47) in verschärfter Form zusammengestellt hat (Mt 23, 1—36), hat auch das Urteil des Meisters über diese Verstockten in der Ehefrage besonders unterstrichen (Mt 19, 11). Pharisäerseelen vermögen sich nicht zum Ideal der unauflöslichen Ehe, wie Christus sie fordert, aufzuschwingen. Pharisäergeist duldete Jesus aber auch am wenigsten in den Reihen seiner Jünger.

2) Der Hinweis auf jene, die dieses Wort nicht fassen, will also nicht unter den Jüngern einen Unterschied machen zwischen Begnadigten und Nichtbegnadigten, sondern hebt die Scheidung der Geister hervor, die sich an der Forderung der unauflösbaren Ehe vollzieht. Im Reiche Christi muß es ja tatsächlich allen möglich sein, auf Lebenszeit in ein und derselben Ehe zu verharren, sonst könnte es nicht allen Eheleuten ohne Ausnahme vorgeschrieben werden. Die es nicht fassen, weil es ihnen nicht gegeben ist, sind die Pharisäer und ihr Anhang. Es ist ihnen aus eigener Schuld nicht gegeben.

Ähnlich hatte sich die Lage bei der eucharistischen Rede in Kapharnaum gestaltet, in der Jesus zuerst erklärte: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht.“ Nachher aber heißt es in deutlichem Anklang an Mt 19, 11: „Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht von meinem Vater gegeben ist“ (Joh 6, 44. 65). Wie hier „niemand“ sich in erster Linie nicht auf die Jünger des Herrn, sondern auf die ungläubigen Juden bezieht, so geht auch der Sammel-

[21] Theodor Zahn, Das Evangelium des Matthäus, 4. Aufl., Leipzig 1922, 593.

begriff „Nicht alle“ in Mt 19, 11 vor allem auf die nicht zum Gottesreich Berufenen.

Wichtiger noch zum rechten Verständnis von Mt 19, 11 ist das im gleichen Zusammenhang gesprochene Wort des Herrn über die Gefahr des Reichtums: „Leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Reich Gottes“ (Mt 19, 24; Mk 10, 24; Lk 18, 25). Auch darüber waren seine Jünger „ganz bestürzt und sagten: Wer kann dann gerettet werden? Jesus schaute sie an und sagte zu ihnen: Bei Menschen ist das unmöglich, aber bei Gott ist alles möglich“ (Mt 19, 25—26). Auch hier greift Jesus auf die von ihm betonte große Schwierigkeit des Eintritts eines Reichen ins Gottesreich zurück, nicht aber auf die unmittelbar vorausgehende Äußerung der Jünger; denn er will nicht sagen, daß überhaupt jemand gerettet werden könne, was die Jünger bezweifelten, sondern daß auch die Reichen ins Gottesreich einzugehen vermögen, wenn sie mit der Gnade Gottes mitwirken. So ist es auch mit denen, die verheiratet sind. Aber lediglich aus Opferscheu keine unlösbare Ehe eingehen zu wollen, wäre kein Standpunkt, wie er sich für Christusjünger ziemt.

Was dem bloß naturhaft denkenden und nicht mit der Gnade ausgerüsteten Menschen unmöglich wäre, vermag der Christusjünger zu vollbringen. Ihm wird es von Gott gegeben (Vgl. Mt 17, 19—20; 11, 11). Viele sind sogar imstande, noch weit höher in der Beherrschung der Naturtriebe über sich hinauszuwachsen. Die Gnade Gottes befähigt sie zum dauernden gänzlichen Verzicht auf das, was den andern unersetzlich erscheint, auf das eheliche Leben. Aber nicht ein bitteres Müssen ist ihnen das, nicht von außen schicksalhaft aufgezwungen wie beim Entmannten, sondern ein frohes Dürfen in restloser Hingabe an das Göttliche um des Himmelreiches willen. Tatsachen beweisen diese Möglichkeit. „Es gibt nämlich“, so fährt Jesus fort, und das Wörtchen „nämlich“ paßt sich nun zur Begründung des vorausgehenden Satzes von selbst in den Zusammenhang ein, „Verstümmelte usw. (Mt 19, 12). Es handelt sich um eine ungeahnte Höherführung des Gedankens. Jesus hat sie wohl schon im Stillen beabsichtigt, als er im Vers 11 von der Notwendigkeit der Gnade Gottes zur Erfüllung des Gebotes der unauflösbaren Ehe sprach und dabei das gleiche Wort „fassen“ gebrauchte, mit dem er nun am Schluß seiner Antwort ausdrücklich zur Verwirklichung des Ideals der Jungfräulichkeit alle aufruft, denen Gott die Kraft — das griechische Wort sagt eigentlich „die Dynamik“ — verleiht, die dazu erforderlich ist.

3) Unsere Erklärung beläßt also dem Jesuswort des Verses 12 seinen üblichen Sinn: Der Herr gibt den Seinen den Rat, sich um des Himmelreiches willen aus freiem Entschluß in steter Jungfräulichkeit an Gott hinzugeben. Das Große aber und für die Eheleute ebenso Trostvolle wie Ermutigende liegt darin, daß der Herr unmittelbar vorher im 11. Vers erklärt hat, auch die unauflösbare Ehe bedeute etwas überaus Hohes, aber nur jene vermöchten ihren Sinn zu erfassen mit dem Verstand wie mit dem Herzen und dem Willen, denen Gott es in Gnade schenkt. *Zur Ehe gehört ebenso Beruf und Standesgnade wie zum jungfräulichen Leben.*

Nicht nur die vor der ewigen Bindung zur ehelichen Gemeinschaft ernst-

lich angestellte Prüfung, „ob sich das Herz zum Herzen findet", tut not, sondern das demütige Bewußtsein muß beide Stände, den jungfräulichen wie den ehelichen, lebenslänglich erfüllen, daß zur Treue bis ans Ende die Hilfe von oben nicht zu entbehren ist. Diese Wahrheit hat der Apostel Paulus, der bevollmächtigte Interpret der Lehre Jesu über Ehe und Jungfräulichkeit, in die klassischen Worte geprägt: „Ein jeder hat seine besondere Gnadengabe von Gott her, der eine so, der andere anders" (1 Kor 7, 7).Wie Paulus selbst dankbar war für die göttliche Berufung zum ehelosen Leben im Dienste des verklärten Christus, so wußte er auch um die Verdienste dessen, der „ein guter Vorsteher seines eigenen Hauses ist", sowie um die Zuverlässigkeit einer Frau, die „ihre Kinder aufgezogen" und sie zu leiblich wie geistig tüchtigen Menschen geformt hat (1 Tim 3, 4; 5, 10).

Nicht erst neuere evangelische Exegeten wie v. Hofmann, Keil und Theod. Zahn haben τοῦτον τὸν λόγον auf die vorausgehende Lehre Jesu von der Unauflöslichkeit der Ehe bezogen, teilweise mit ungenügender Begründung, sondern schon Klemens von Alexandrien. Die Irrlehrer hatten damals den Ausspruch des Herrn Mt 19, 11—12 mißbraucht zur Stütze ihrer Ablehnung der Ehe, die sie als Unzucht und Teufelswerk bezeichneten. Ihnen antwortet Klemens: „Sie wissen nicht, daß nach seinem Wort über den Scheidebrief einige ihn fragten: »Wenn es sich mit dem Weibe so verhält, so ist es für den Menschen nicht gut, zu heiraten«, und daß darauf der Herr sagte: »Nicht alle fassen dieses Wort, sondern nur die, denen es gegeben ist.» Denn die Fragenden wollten gerade dies wissen, ob er gestatte, daß man, wenn ein Weib wegen Unzucht verurteilt und verstoßen worden ist, eine andere heirate [22]." Unter den mittelalterlichen Theologen hat Paschasius Radbertus zwar ebenfalls die übliche Deutung des Verses 11 auf die Jungfräulichkeit, wie sie in Vers 12 empfohlen wird, vorgetragen. Er fühlte aber, daß der Zusammenhang dieser Jesusworte die Beziehung auf die unauflösliche Ehe fordere. Darum bemerkt er ausgleichend: „Neque foedera nuptiarum legitime in Christo nisi ex dono Dei servantur [23]."

Der hohen Bedeutung des Herrenwortes Mt 19, 12 als Empfehlung der gottgeweihten Jungfräulichkeit tut es nicht den mindesten Eintrag, wenn wir Mt 19, 11 nicht ebenfalls auf die Jungfräulichkeit beziehen, sondern auf die unauflösbare Ehe.

Die Erfahrung und die Geschichte liefern Beweise genug dafür, daß fast ausschließlich die Forderung der Unauflösbarkeit des Ehebandes nur dort erfaßt wird, wo man die Ehe als gnadenspendendes Sakrament anerkennt und auch um des Ehebruchs willen keine Lösung des Bandes gestattet. Dort „fassen" die Eheleute „dieses Wort" des Herrn, daß kein Mensch je trennen darf, was Gott verbunden hat; denn es wird ihnen durch die sakramentale Kraft ihrer Ehe von Gott gegeben, es zu fassen. Ebenso lehren aber auch die Erfahrung und die Geschichte, daß fast nur dort, wo das Gesetz der unauflösbaren Ehe gilt, auch der Aufruf Jesu zum Heroismus der gottgeweihten Jungfräulichkeit gehört und von denen befolgt wird, die „es zu fassen vermögen". Unauflösliche Ehe und Jungfräulichkeit um des

[22] Stromata 3, 6; Migne, P. G. 8, 1153; O. Stählin 3, 287.

[23] Expos. in Matth., Migne, P. L. 120, 654.

Himmelreiches willen schließen sich nur bei demselben Menschen aus. Sonst aber gehören sie zusammen. Die reine und unlösbare Ehe ist der Gottesgarten, in dem die gottgeweihte Jungfräulichkeit ihre Wurzeln hat, sich zur herrlichen Blüte entfaltet und zur köstlichen Frucht heranreift. Das heroische Vorbild derer, die freiwillig ihr Leben lang die jungfräuliche Keuschheit bewahren, liefert anderseits den Eheleuten den Tatsachenbeweis dafür, daß es möglich ist, die Triebe zu beherrschen. Denn auch die eheliche Keuschheit fordert Selbstbeherrschung, und der Mangel an dieser Selbstbeherrschung wird am häufigsten zum Anlaß der Ehescheidung. Wenn aber die Brautpaare selten werden, die als unberührte, jungfräuliche Menschen zum Traualtar schreiten, und wenn die den Trieben auch in der Ehe von Gott gesetzten Schranken keine Beachtung finden, reißt, wie Kardinal von Faulhaber sagt, „das Zigeunertum der Familie“ ein, und „bald kommt die Zeit, in der durch das Gericht mehr Ehen geschieden werden als durch den Tod“ (Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart, Freiburg 1931, 383).

Wir werden gut daran tun, nicht nur beim exegetischen Studium, sondern auch bei der christlichen Lehrverkündigung mehr als bisher auf diese innersten Zusammenhänge zwischen der unauflöslichen Ehe und der Jungfräulichkeit zu achten, wie sie Christus nach Mt 19, 10—12 selbst hervorgehoben hat.

Thomistische Philosophie als Lebensweisheit.

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier.

Wenn man dafür eintritt, daß die Philosophie, zumal die heutige Philosophie, Lebensphilosophie sein müsse, so darf der Sinn dieser Forderung nicht der sein, daß die Philosophie etwa ganz auf biologisches Leben (Biologismus) oder auf äußeres Handeln (Pragmatismus) oder auf Nützlichkeit (Utilitarismus) gerichtet sein soll, noch daß sie nur auf „Erleben“ gegründet werden (Intuitionismus) oder sich auf emotionale Kräfte statt auf Vernunft stützen müsse (Irrationalismus, Voluntarismus), oder daß sie gar die Seele gegen den Geist ausspielen dürfe (Klages' Geist-Pessimismus). Vielmehr kann es sich für uns in Absage an den Intellektualismus und Rationalismus nur darum handeln, die Philosophie wieder zum Streben nach Weisheit, und zwar nicht nach theoretischer Weisheit (Wissenschaft) allein, sondern auch nach praktischer Weisheit (Lebensweisheit) zurückzuführen. Philosophie muß uns mehr als Wissen, als bloß theoretisches oder auch praktisches Erkennen des Wahren und Guten sein; sie schließe vielmehr die Liebe zu Wahrheit und Gutheit ein, sei Hingabe des ganzen Menschen an die Wahrheit; die Wahrheit sei ihr nicht nur eine Angelegenheit des Kopfes, des Verstandes und der Vernunft, sondern auch des Herzens, des Affektes und des Strebens. Der Erkenntis der Wahrheit folge liebende Hinwendung zur erkannten Wahrheit; die Erkenntnis suche ihr Echo im Willen, wirke sich zur Vervollkommnung des Menschen in der Tugend aus, führe ihn zu seinem letzten

Ziele, zu Gott und der Glückseligkeit. Der wahre Freund der Weisheit nimmt die Wahrheit in sich auf, vereint sich mit ihr, lebt sie, macht sie zur Grundlage und Richtschnur seines Handelns. Philosophie als Streben nach Weisheit ist nicht nur Streben nach Erkenntnis der Lebensordnung, sondern nach geordnetem Leben, nach Tugend. Sie geht den ganzen Menschen an, steht im Ganzen des menschlichen Lebens, dient dem ganzen Menschen. Deshalb muß sie aus dem Leben herauswachsen und auf höheres Leben hinzielen. Daraus ergibt sich ihre Lebensbedeutung, ihre Brauchbarkeit und ihre Notwendigkeit für das Leben. Sie bemüht sich, das Leben zu erhellen, zu führen und zu leiten, ist Prinzip der ganzen geistigen Haltung eines Menschen. Sie ist somit nicht ein rein spekulativer, theoretischer Habitus, sondern ein praktischer und aktiver, der das Wissen nicht bloß um des Wissens willen als Eigenwert pflegt, sondern in ihm ein Mittel im Dienste religiöser und sittlicher Zwecke sieht. Hinter ihr steht der Glückseligkeitstrieb und das Erlösungsbedürfnis des Menschen. Philosophie ist dem Lebensphilosophen deshalb auch ein Existenzanliegen, er sucht in ihr nicht nur Wissen und Prinzipienerkenntnis, sondern Aufschluß über den Sinn von Welt und Leben; sie wird ihm dadurch Mittel zur Lebenssteigerung, Norm der Lebensordnung, Führung zum Lebensziel und Grundlage der Lebensgestaltung. Indem der Lebensphilosoph in diesem Sinne Lehrer der Menschheit wird, wird er zugleich ihr Bildner und Erzieher[1].

Für eine solche Deutung der Philosophie wird man sich leicht auf die ganze platonische Richtung in der Geschichte der Philosophie berufen können, angefangen von Platons Lehrer Sokrates über die Spätschulen der Antike: Stoizismus, Epikureismus, Philonismus, Neuplatonismus. Auch die ersten tausend Jahre christlicher Philosophie, die ganz unter dem Banner Platons marschierten, dachten nicht an philosophisches Wissen um des Wissens willen, weder ein Justin, der Märtyrer, der als einer der ersten der Philosophie Heimatrecht im Christentum im Dienste des Glaubens erwerben half, noch ein Augustinus, dem die Philosophie Gottesliebe und Suchen nach Glückseligkeit bedeutete, noch all die großen christlichen mittelalterlichen Platoniker bis hin zu Bonaventura und Duns Skotus. Aber ebenso sicher wird man auf den Einwand gefaßt sein müssen, daß Aristoteles sowie die zu ihm hinführende und von ihm ausgehende mehr intellektualistische Linie der Philosophie und im Anschluß daran der hl. Thomas die Philosophie für einen rein spekulativen Habitus halte und das Wissen um des Wissens willen gepflegt haben wolle. Daß tatsächlich Aristoteles viel mehr Lebensphilosoph war, als man gemeinhin annimmt, soll hier nicht bewiesen werden, sondern nur nach der praktischen Ausrichtung der Philosophie bei Thomas gefragt sein. Es soll aber im Rahmen einer Gesamtdarstellung der thomistischen Weisheitslehre

[1] Diese Auffassung vom Wesen der Philosophie wird ausführlich historisch und systematisch gerechtfertigt in meinem im Druck befindlichen Werke: „Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie".

geschehen [2]. Deshalb muß erst die allgemeine Idee der Weisheit bei Thomas und ihre Aufteilung in eine dreifache Weisheit besprochen werden.

Der Beruf des Weisen im allgemeinen.

Die Namenserklärung Augustins von der sapientia als „quasi sapida scientia" oder „saporem quemdam importans" erwähnt Thomas zwar gelegentlich, im Bewußtsein, daß damit die affektive Seite der Weisheit vorbetont wird, mißt ihr aber weiter keine Bedeutung bei, weil es nur für das lateinische Wort gelte, nicht aber für das griechische und vielleicht auch nicht für die anderen Sprachen[3]. Weisheit ist für ihn der Gegensatz zu stultitia[4]. Für seine sachliche Auffassung vom Wesen der Weisheit und der Philosophie als Weisheitsstreben ist grundlegend das erste Kapitel seiner Summe wider die Heiden (Summa contra Gentiles) mit der Überschrift: „Quod sit officium sapientis". Gestützt auf den allgemeinen Sprachgebrauch und die Autorität des Aristoteles[5], geht er von dem allgemeinen Satz aus: „Sapientis est ordinare", Amt des Weisen ist das Befehlen, das Anleiten, das Ordnungstiften. Weise nennt man nämlich jene, die die Dinge richtig zu ordnen und gut zu leiten verstehen. Wer aber eine Sache ordnen und leiten soll, muß die Regel dafür dem Ziele der Sache entnehmen, denn das Ziel ist das Gut, dessentwegen eine Sache da ist; und ein Ding ist am besten eingerichtet, wenn es seinem Zwecke angemessen ist. Deshalb stehen auch die Wissenschaften und Künste höher, deren Ziel dem der anderen übergeordnet ist. So ergibt sich im Sinne des Aquinaten als zweite Formulierung: Sapientis est considerare finem. Wer auf einem begrenzten Gebiete die Dinge zu ihrem Ziele zu führen weiß, der wird weise in dieser oder jener Hinsicht, auf diesem oder jenem Gebiete genannt (huius vel illius rei oder in aliquo genere), z. B. ein weiser Architekt. Schlechthin (simpliciter oder maxime) weise dagegen heißt nur der, der sich der Betrachtung des letzten Zieles der Gesamtheit der Dinge hingibt. „Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, cuius consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis principium[6]. Weil das Ziel des Alls mit dem ersten Urheber desselben zusammenfällt, setzt Thomas diese seine dritte Definition der des Aristoteles gleich: Sapientis est causas altissimas considerare. Welches ist aber das letzte Ziel und der erste Beweger aller Dinge? In der Antwort spielt ein gewisser Intellektualismus des hl. Thomas mit. Er ist überzeugt, daß der göttliche Urheber der Welt ganz Intellekt ist, durch den Intellekt die Welt bewegt und daß die Schöpfung

---

[2] Der thomistische Weisheitsbegriff ist „bisher noch nicht genügend untersucht". Martin Grabmann, Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft. (In: Die Görresgesellschaft und der Wissenschaftsbegriff. Köln 1934, S. 7*—44*) S. 27*.

[3] S. th. I, 43, 5 ad 2; II II, 45, 2 ad 1 et 2.

[4] De verit. XV, 3 ad 2.

[5] Aristoteles, Metaphys. I, 2. 982 a 16.

[6] C. G. I, 1. vgl. S. th. I, 1,6 c; II II, 9,2 c; 45,1 c u. ö.

die Wahrheit kundtun soll, so wie auch Christus in die Welt gekommen ist, um die Wahrheit zu verkünden. Deshalb behauptet er hier ohne weiteren Beweis, Urheber und Beweger der Welt könne nur eine Intelligenz und ihr Ziel mithin nur die Wahrheit, eben das Gut des Intellektes sein. So ergibt sich ihm als vierte Umschreibung der Weisheit: „Oportet igitur ... circa veritatis considerationem principaliter sapientiam insistere." Berücksichtigt man noch, daß die Ordnung der Wahrheit der Ordnung des Seins entspricht und daß Gott als Urheber der Welt zugleich Quelle aller Wahrheit ist, dann versteht man, daß Thomas bei seiner letzten Definition der Weisheit sich in Übereinstimmung fühlt mit der Definition, die Aristoteles von der Metaphysik gibt: „Sed et primam philosophiam Philosophus[7] determinat esse scientiam veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus."

Mit dieser positiven Aufgabe der Wahrheitsforschung verbindet der Aquinate aber gleich die negative, den entgegenstehenden Irrtum zu bekämpfen; denn wer ein Gut pflegt, z. B. die Gesundheit, der muß das gegenteilige Übel, die Krankheit, bekämpfen. So ergibt sich als abschließendes Amt des Weisen: „Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et de aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare." Weil die vom Philosophen zu bekämpfende Falschheit im Gegensatze zur göttlichen Wahrheit steht und damit auch Gottesfurcht und Frömmigkeit bedroht, gibt Thomas mit der Hl. Schrift dem Irrtum den Namen des Frevels und der Gottlosigkeit (impium) und wendet auf seine letzte Umschreibung die Schriftstelle an: „Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium, mein Mund oder sagen wir besser, mein Geist betrachtet die Wahrheit (der Mund verkündet sie), und meine Lippen verabscheuen den Frevel" (Sprüche VIII, 7). In dieser Aufgabe, die Wahrheit zu verkünden und den Frevel des Irrtums zu bekämpfen, sieht Thomas die Teilnahme menschlicher Weisheit oder Philosophie an der göttlichen Weisheit, die zur Offenbarung der Wahrheit in Menschengestalt in die Welt herabgestiegen ist: „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben" (Jo XVIII, 37). Nur soweit können Menschen weise genannt werden, als sie teilhaben an der göttlichen Weisheit[8].

Weisheit als Weltanschauung und Gottsuchen.

Der Gegenstand der Weisheit ist im Vorausgehenden schon hinreichend klar ausgesprochen. Wie es bei unserem Aristotelesschüler nicht anders zu erwarten war, erscheint sie immer wieder als die Erkenntnis der letzten Gründe, der höchsten Ursachen, der ersten (bzw. letzten) realen Prinzipien, ist also Prinzipienforschung[9]. Von dieser höchsten Warte aus obliegt es ihr, alles zu leiten, zu ordnen und zu beurteilen.

---

[7] Aristoteles, Metaphys. II, 1 993 b 20. Thomas, in II Metaph. lect. 2.
[8] II II, 23, 2 ad 1.
[9] S th. I, 14, 1 ad 2; I, 57,2; I II, 56,5; 57,2; C. G. I, 94.

Der Weltanschauungscharakter der Weisheit kommt zum Ausdruck, wenn sie auf die Erkenntnis des letzten Zieles und damit des Sinnes der Welt verpflichtet wird. „Circa ea, quae sunt vere bona, invenitur aliqua altissima causa, quae est summum bonum, quod est ultimus finis, per cuius cognitionem dicitur homo vere sapiens[10]“.

Letzte Wirk- und Zweckursache und somit Sinn der Welt ist für Thomas aber Gott und deshalb wird Gott als der Hauptgegenstand der Weisheit betrachtet. Wer Gott als höchste Ursache erkennt und nach göttlichen Regeln alles beurteilt und leitet, der wird schlechthin weise genannt[11]. Der ganze, mit der vernünftigen Natur gegebene metaphysische Erkenntnisdrang ist letzthin Gottsuchen.

Weisheit als geistige Haltung.

Schon einzelne auf die letzten Prinzipien gerichtete Erkenntnisakte können Weisheit genannt werden[12]. Bei Weisheit im vollen Sinne wird man aber eher nicht bloß an einzelne solche Gedanken oder auf Gott gerichtete Strebeakte denken, sondern an eine geistige Haltung (habitus) oder an eine Fertigkeit des Menschen, die ihn befähigt, sich leicht und vollkommen in der Betrachtung der höchsten Wahrheiten zu betätigen. „Sapientia in homine dicitur habitus quidam, quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum, et huiusmodi sunt divina“ (C. G. IV, 12). Eine solche Haltung wird durch lange Übung erworben. Sie fügt der Fähigkeit zur Spekulation eine besondere Beschaffenheit hinzu, wodurch die Tätigkeit gewissermaßen zur zweiten Natur wird, sich leicht und vollkommen vollzieht, auf Grund besonderer Aktionsbereitschaft schnell und sicher eintritt und sich mit größerer Freude verbindet (C. G. IV, 57). Auf unseren Fall angewendet bedeutet das, daß dem Weisen die Beschauung der Wahrheit zur Gewohnheit geworden ist, daß er möglichst dauernd versunken ist in die Betrachtung der tiefsten Wahrheiten und sich selbständig spekulativ zu betätigen vermag[13]. Mit Cicero ist Thomas der Meinung: „Qui acutissime et celerrime potest et videre verum et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet“[14]. Solche habituelle Weisheit wird durch Studium und Vernunftforschung gewonnen und nur durch ständige Betätigung vor dem Verfall bewahrt[15]. Als Neigung zu gutem Tun wird sie Tugend (virtus) und steht unter den intellektuellen Tugenden an höchster Stelle. Deshalb schließt sie die beiden anderen spekulativen Tugenden, nämlich Wissenschaft (scientia = habitus conclusionum) und Verstand (intellectus = habitus principiorum) ein[16].

Damit ist auch schon gesagt, daß die Weisheit sich nicht bloß etwa in Gefühlen oder Intuitionen bewegt, sondern daß sie nüchtern und metho-

---

[10] S. th. II II, 45, 1 c und ad 1.
[11] II II, 45, 1 c; 9,2 c; I, 1,6; C. G. IV, 12.
[12] C. G. IV, 12; S. th. I, 79,10 ad 3.
[13] S. th. I II, 50, 4 c.
[14] S. th. II II, 181, 2 c.
[15] II II 45, 4 ad 2; I, 6 ad 3; I II, 53, 3 c.
[16] I II, 57, 2 c und ad 2; 2 anal. 20 n.

disch und diskursiv als Wissenschaft voranschreitet. „Sapientia est quaedam scientia, inquantum habet id, quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret [17]." Ja, sie ist Grundwissenschaft oder Prinzipienwissenschaft (im logischen Sinne), weil sie auf die letzten Denkprinzipien zurückgeht[17]. Zumal der Metaphysik obliegt es als höchster philosophischer Wissenschaft, die Prinzipien aller Wissenschaften zu beweisen und zu verteidigen, wodurch sie allen anderen Wissenschaften gewissermaßen als Architektin übergeordnet ist [18].

Philosophie als Wissenschaft und Weisheit.

Daß Thomas die Philosophie als Wissenschaft ansieht, geht schon aus den letzten Zitaten hinreichend hervor. Aber bei seiner starken Betonung Gottes als Gegenstand der Weisheit könnte man vermuten, daß er mit Augustinus nur dem Glauben und der Theologie den Charakter der Weisheit zuerkenne. Daß er aber den wahren Philosophen zu den Weisen oder wenigstens zu den Weisheitsbeflissenen rechnet, kann man schon daraus ersehen, daß er das Kapitel über das Amt des Weisen an die Spitze der philosophischen Summe stellte und im anschließenden zweiten Kapitel die Gründe anführt, die ihn zum „studium sapientiae" bewegten. Anderswo heißt er die Philosophen „inquisitores veritatis"; und als solche sind sie schon den Weisen zuzuzählen[19]. Ausdrücklich wird die Gleichsetzung von Philosophie und Weisheit im Metaphysikkommentar im Anschluß an die Pythagoraslegende vollzogen[20]. Während Cicero bekanntlich der Weisheit „die Erkenntnis der menschlichen und göttlichen Dinge" zuwies, will Thomas die menschlichen Dinge eher der Wissenschaft und der Klugheit überlassen und den Namen Weisheit der Betrachtung der göttlichen Dinge reservieren. Aber „die Betrachtung fast der ganzen Philosophie ist ja auf die Erkenntnis Gottes hingeordnet" (C. G. I, 4). Zumal ihr metaphysischer Teil hat Gott zum Gegenstande. „Aliqua scientia adquisita est circa res divinas sicut scientia Metaphysicae" [21]. Deshalb kann sie sogar „göttliche Wissenschaft" genannt werden. „Philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur" (C. G. III, 25). Als Wissenschaft von Gott fällt aber die Philosophie unter den Beruf der Weisen. Sogar jene Philosophen, die sich ein falsches höchstes Ziel setzen und danach ihr Leben ordnen, steht er nicht an, weise zu nennen. Allerdings ist ihre Weisheit keine „wahre" Weisheit, sondern eine sapientia mundana, die drei Formen umfaßt: Die sapientia terrena sucht ihr Ziel in äußeren Gütern, die sapientia animalis in körperlichen und biologischen Werten, die sapientia diabolica, die den Stolz Satans nachbildet, in Ehre und Ansehen[22].

---

[17] I II, 57, 2 ad 1; ad 2.
[18] C. G. III, 25; S. th. I, 1, 8 c; I II, 66, 5 ad 4.
[19] I cael. c. 10, lect. 22.
[20] In I. Metaph. cap. 2, lect. 3, n. 56.
[21] S. th. II II, 9, 2 obi. 2 zusammen mit ad 2. Ähnlich C. G. I, 4.
[22] S. th. II II, 45, 1 ad 1. Desgl. 46, 1, 2; 55, 1, 3; 113, 1, 1.

Manchmal allerdings läßt Thomas nur etwas zögernd philosophische Weisheit gelten, auch wenn sie sich auf die Gotteserkenntnis erstreckt, und möchte sie dann formell eher nur Wissenschaft nennen und den Namen Weisheit auf die theologische Gotteserkenntnis oder gar auf die Gabe des Hl. Geistes einschränken. „Cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter; et e converso, cum secundum res divinas iudicamus des rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet“ [23]. Trotzdem wird aber im Hauptteil desselben Artikels die Erkenntnis des Göttlichen schlechthin der Weisheit und die Erkenntnis des Menschlichen der Wissenschaft zugesprochen: „Cognitio divinarum rerum vocatur sapientia, cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia.“ Auch der bloß philosophischen Gotteserkenntnis wird an anderen Stellen ausdrücklich der Titel Weisheit zuerkannt [24]. Die Schwierigkeit klärt sich schließlich so, daß der philosophischen Weisheit die „sapientia in rebus mundanis sive etiam in rebus divinis *per rationes humanas*“ zugewiesen wird, während die theologische Weisheit zuerst Gott und dann die Geschöpfe *per rationes divinas* erkennt [25].

Doppelter Weg zu Gott.

Weil Gott Gegenstand einer doppelten Erkenntnisquelle ist, unterscheidet Thomas zu Anfang der philosophischen Summe (I, 3) einen doppelten Weg zu Wahrheitserkenntnis und Weisheit, den Weg der Vernunft (Philosophie) und den Weg des Glaubens (Theologie), von denen er in der philosophischen Summe den ersteren, also den Weg der philosophischen Weisheit wandeln will. Zwar ist die Absicht der Summe wider die Heiden, die katholischen Glaubenswahrheiten darzulegen und die entgegenstehenden Irrtümer auszurotten, aber der Glaube ist dabei nicht Prinzip der Forschung, sondern nur deren Gegenstand. Darin sieht der Aquinate gerade die Schwierigkeit seiner philosophischen Aufgabe, daß er sich nicht auf Schrift und Offenbarung stützen kann, sondern seine Zuflucht zur reinen Vernunft nehmen muß (C. G. I, 2). Darin liegt aber auch der Unterschied zwischen seiner philosophischen und theologischen Summe wie auch der gleichnamigen doppelten Weisheit, daß die erstere immer die Vernunft voranstellt und die Schrift höchstens zur Bestätigung heranzieht, während die letztere von der Offenbarung ausgeht und zur Vernunft strebt. Oder wie Papst Pius XI. es in einer Ansprache an katholische Universitätsstudenten über die universelle Bedeutung der christlichen Philosophie ausdrückte, ist die erstere „die Vision des Himmels von der Erde aus, die zweite die Vision der Erde vom Himmel her“ [26].

Theologische Weisheit.

Indem die Philosophie zur natürlichen Gotteslehre wird, berührt sie sich in ihrem Gegenstande mit jener Theologie, die auch als „heilige“ oder

[23] S. th. II II, 9, 2 ad 3.
[24] II II, 19, 7 c.
[25] S. th. II II, 45, 4 ad 1.
[26] Osservatore Romano vom 16. IX. 33.

„übernatürliche“ Theologie bezeichnet wird. Auch diese ist nach Thomas Wissenschaft von den letzten Prinzipien der Dinge, von Gott und dem Göttlichen (S. th. I, 1, 2) und zwar höhere als irgend eine andere. Sie wird Glaubenswissenschaft genannt, sofern sie objektiv den Offenbarungsinhalt zum Gegenstande hat und subjektiv den Glauben voraussetzt, d. h. eine in Kraft der Gnade geleistete Zustimmung zum Glaubensinhalt ist. Ihr subjektives Erkenntnisprinzip ist also nicht wie bei der Philosophie die bloße ratio, sondern die ratio fide illustrata. Zugleich ist die Theologie Weisheit, denn sie ist Erkenntnis der höchsten Ursache und steht herrschend und ordnend über den anderen Wissenschaften (I, 1, 6). Ja, sie ist die höchste Weisheit, höher als die Philosophie, weil sie einen höheren Gewißheitsgrad hat und nicht bloß Gott so weit erkennt, als er durch die Geschöpfe erkennbar ist (wie die Philosophie), sondern auch in den Eigenschaften, in denen er nur sich bekannt ist und sich den anderen durch Offenbarung mitteilt. Theologie ist also nicht bloß Wissen über Gott, sondern Wissen durch Gott [27]. Hatten einzelne Averroisten die Philosophie für die höchste Lebensbetätigung und Quelle höchsten Glückes erklärt [28], so ist für Thomas die Theologie „maxime sapientia“.

Daß die Theologie die Philosophie aber nicht verdrängen will, noch ihr ihren wissenschaftlichen Eigenwert nehmen, geht schon daraus hervor, daß der Aquinate es für angebracht hält, die Notwendigkeit und Berechtigung von Offenbarung und Glaubenswissenschaft neben der Philosophie als Vernunftwissenschaft zu beweisen. Es gibt, so sagt er, Wahrheiten, die schlechthin über die menschliche Vernunft hinausgehen, z. B. Dreifaltigkeit Gottes, die wir nur durch Offenbarung Gottes erkennen können. Die Vernunft ist zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten zwar durchaus befähigt [29]. Aber auch unter den Vernunftwahrheiten, die zwar prinzipiell der Vernunft zugänglich sind, gibt es solche (z. B. Dasein und Einheit Gottes), die nicht jedem einzelnen Verstande hinreichend leicht erkennbar sind. Eine Reihe Gründe führt Thomas an, weshalb auch solche, die menschliche Erkenntniskraft nicht übersteigenden Wahrheiten Gegenstand göttlicher Offenbarung geworden sind. Die Schwierigkeit der Wahrheitsfindung verlangt göttliche Hilfe, der menschliche Verstand ist in seiner frühen Entwicklung noch recht unzulänglich für die Gotteserkenntnis, weil diese längeres Studium und größere Vorbildung voraussetzt; viele sind überhaupt für selbständige Denkarbeit geistig zu schwach veranlagt, andere durch Berufssorgen abgelenkt, andere schließlich auch zu bequem (pigritia impediuntur), die nötigen Vorarbeiten zu leisten; selbst die günstig Gestellten kämen erst spät zum Erfolg und sind nicht hinreichend gegen Irrtum gesichert [30].

---

[27] S. th. I, 1, 6 c; vgl. II II, 4, 8; C. G. II, 4; in I. Sent. Prol. 1, 3, 3; in Boeth. de trin. II, 3 ad 7.

[28] Martin Grabmann, Der lateinische Averroismus des XIII. Jahrh. Sitzungsberichte d. bayr. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Abt. 1931, Heft 2.

[29] C. G. II, 4; S. th. I, 1, 7.

[30] C. G. I, 4 und 5; S. th. I, 1, 1; II II, 2, 4; in Boeth. de trin. III, 1.

So gibt es für Thomas eine doppelte Weisheit, eine philosophische oder „weltliche“ und theologische oder „göttliche“ [31].

Der Unterschied von Philosophie und Theologie ist bei Thomas so klar gezogen, wie bei keinem seiner Vorgänger. Teilweise ist es eine Verschiedenheit des Materialobjektes, sofern die Theologie manche Gegenstände erkennt, die der Philosophie nicht zugänglich sind, und umgekehrt sind nicht alle Vernunftwahrheiten geoffenbart, sondern nur die zum Heile notwendigen. Ihrem Formalobjekt oder Ziel nach betrachtet die Philosophie die Dinge in ihrer Natur, wie sie in sich sind, z. B. das Feuer in seinen Eigenschaften als Feuer. Der Glaube dagegen in ihrer Beziehung zu Gott, sofern sie geschaffen und Gott unterworfen sind, z. B. das Feuer als Spiegel göttlicher Vollkommenheit. Selbst bei gleichem Formalobjekt sind doch die Erkenntnisprinzipien verschieden. Der Philosoph entnimmt seine Beweise aus den eigentlichen Ursachen der Dinge. Der Gläubige dagegen aus der Erstursache, Gott, meinetwegen, daß eine Wahrheit von Gott geoffenbart ist, ihm zur Ehre gereicht und seiner Allmacht entspricht. In ihrer Methode geht die Philosophie von den Geschöpfen aus, die der unmittelbare Gegenstand der Vernunfterkenntnis sind, die die Philosophie ihrer selbst wegen untersucht, und steigt dann zu Gott auf, den sie aber nur als Schöpfer erkennt. Die Theologie dagegen geht von Gott aus, den sie als Hauptgegenstand hat, und steigt zu den Geschöpfen herab, die sie nur in ihrer Beziehung zu Gott faßt. Damit nähert sie sich also der göttlichen Erkenntnis (C. G. II, 4; In Boeth. de trin. 2,2; 5,4).

Der Wert der Philosophie für die Theologie ist so beträchtlich, daß auch der Theologe die philosophische Weisheit nicht verschmähen darf. Denn die Vernunft sichert ihm die Grundlagen des Glaubens und verteidigt sie gegen alle Angriffe der Gegner. Bei den einzelnen Glaubenssätzen vermag sie deren Vernünftigkeit darzutun und sie zu beweisen (C. G. I, 9). Die richtige Erkenntnis der natürlichen Dinge leitet uns zur Bewunderung und Liebe des Schöpfers an, führt zur Verähnlichung mit Gott und erweist sich dadurch dem Glaubensunterricht nützlich. Besonders wertvoll ist die Erkenntnis der Geschöpfe zur Widerlegung oder Verhütung falscher Ansichten über Gott. Wer nämlich die Natur richtig erkannt hat, bleibt von dem Irrtum jener Unwissenden bewahrt, die einen überweltlichen Gott nicht nötig zu haben glauben oder den Geschöpfen Eigenschaften zuschreiben, die ihrer Natur widersprechen (Wunderkraft), oder die Natur dem Einfluß Gottes entziehen wollen oder die Stellung des Menschen im Naturganzen und in seiner Beziehung zu Gott verkennen, indem sie ihn etwa den Gestirnen unterordnen. Ja, jeder Irrtum bezüglich der Natur wirkt sich in einer falschen Gotteslehre aus und zieht die Menschen von Gott weg (C. G. II, 2—3).

Die Harmonie der zweifachen Weisheit, von Glauben und Wissen, ergibt sich dem hl. Thomas aus der Tatsache, daß Vernunft und Glaube auf Gott als gemeinsame Quelle zurückgehen, der sich für

[31] De pot. I, 4 c.

die Vernunft in den Geschöpfen auf natürliche Weise, im Glauben aber auf übernatürliche Weise offenbart. Beide Offenbarungen stimmen in der Wahrheit überein und sind dem Irrtum entgegengesetzt, so daß ein Widerspruch zwischen ihnen notwendig ausgeschlossen ist (C. G. I, 7).

Das Idealbild des thomistischen Weisen schließt deshalb Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie in eins zusammen [32]. Beide Arten der Weisheit sind durch Studium und Forschung erworbene Tugenden, auch die theologische, obschon ihre Prinzipien aus der Offenbarung stammen [33].

Gabe der Weisheit.

Neben oder über der doppelten, philosophischen und theologischen Tugend der Weisheit stellt Thomas nun noch eine dritte Weisheit auf, die keine durch Studium erworbene (acquisita), sondern eine eingegossene Tugend (virtus infusa) ist. Sie steigt von oben herab und rechnet zu den sieben Gaben des Hl. Geistes [34]. Gründet die philosophische Weisheit in der Vernunft, die theologische im Glauben, so das donum sapientiae in der übernatürlichen Liebe, mit der es sich in die Seele jedes Gerechtfertigten senkt und mit der es auch wieder durch die schwere Sünde verdrängt wird, während die erworbene Weisheit mit der Sünde zusammen bestehen kann. So wurzelt schließlich die vom Hl. Geist geschenkte Tugend der Weisheit in einer besonders innigen Vereinigung und Gleichförmigkeit mit Gott (ex quadam connaturalitate sive unione ad divina), deren der Mensch durch die Gnade teilhaftig wird [35]. Daraus erklärt sich auch, daß sie zu einer geradezu erlebnishaften Gotteserkenntnis und zur Gotteserfahrung befähigt [36]. Durch sie bekommt der Mensch eine besondere Neigung zum richtigen Urteilen und Handeln gemäß göttlichen Regeln, weil sie alles nicht mehr bloß „per modum cognitionis“, sondern „per modum inclinationis“ ordnet und beurteilt. Gerade dadurch wird sie zu noch höherer Weisheit als die theologische [37], eben weil sie eine praktische Tugend ist.

Lebensbedeutung der thomistischen philosophischen Weisheit.

Bei Thomas wird die Frage nach der praktischen Bedeutung der Philosophie noch schwieriger als bei Aristoteles, weil er neben der Philosophie ja noch eine theologische erworbene und eine eingegossene Tugend der Weisheit unterscheidet und gerade diesen anscheinend ganz das Gebiet der Lebensführung zuweist. Mit Aristoteles betont er verschiedentlich den Eigenwert der Spekulation und wiederholt den aristotelischen Satz, daß die Philosophie die Wahrheit um ihrer selbst willen suche. Von der Wahrheitserkenntnis will er jede praktische

[32] C. G. I, 9; Boeth. de trin. 2,3.
[33] S. th. I, 1, 6 ad 3; II II, 45, 4 ad 2.
[34] II II, 45, 1 ad 2.
[35] II II, 45, 4 c und ad 2. II II, 9, 2 ad 1
[36] S. th. I, 43, 5 ad 2.
[37] S. th. I, 1, 6 ad 3.

Nützlichkeitserwägung ausgeschlossen haben [38]. Selbst die theologische Weisheit ist mehr spekulativ als praktisch, weil auch sie es weniger mit den menschlichen Akten als mit der Gotteserkenntnis zu tun hat [39]. Nur die Gabe der Weisheit wird von ihm rückhaltlos als „sapientia practica" und als ein habitus operativus und activus, nicht bloß contemplativus oder speculativus bezeichnet, weil sie den Menschen in seiner Tätigkeit ordnet und leitet [40]. Darin sieht er einen Hauptunterschied zwischen der philosophischen Weisheit und der Gabe der Weisheit, daß die erstere nur „cognoscitiva Dei", die letztere aber „directiva humanae vitae" sei [41]. Deshalb gerade steht ihm die Gabe des Hl. Geistes höher als die philosophische Weisheit, oder umgekehrt, weil sie höher steht, muß sie einen größeren Umfang haben und somit sich nicht bloß auf die Kontemplation, sondern auch auf das Handeln erstrecken [42].

Die Begründung für die Beschränkung der Praxis auf die Gabe der Weisheit aus ihrer größeren Vollkommenheit erscheint zwar nicht sehr überzeugend, weil der Vollkommenheitsunterschied auch bei einer unvollkommeneren Leitung des Handelns durch die philosophische Weisheit gewahrt bliebe. Auch die Berufung auf die innigere Vereinigung mit Gott bei der Gabe der Weisheit dürfte kaum ein Grund sein, der Philosophie und der Theologie den Einfluß auf das Leben abzustreiten und sie auf reine Spekulation einzuschränken. Daß Thomas seine Ansicht vom aktiven und direktiven Charakter des donum sapientiae immer wieder mit dem Satz des Aristoteles „Sapientis est ordinare et iudicare" belegt, deutet schon an, daß er das donum sapientiae und bisweilen auch die theologische Weisheit für eine Funktion einsetzt, die bei Aristoteles der Philosophie, speziell der Metaphysik zufällt. Wenn Thomas mit Aristoteles ein Charakteristikum jeder Weisheit darin sah, alles zum Ziele hinzuordnen und über alles zu urteilen, und weiterhin, wie wir hörten, die Philosophie ausdrücklich für Weisheit hält, soll sie da nicht auch diese Ordnungsfunktion wie für die Wissenschaft und für die Erkenntnisse, so auch für das Leben und das Handeln ausüben dürfen und müssen, allerdings in der gebührenden Unterordnung unter die beiden höheren Weisheitsarten? Soll der Philosoph, der nach Thomas fromm und ehrfürchtig der Wirklichkeit gegenüberstehen muß, in seinem Handeln störend in diese Wirklichkeit eingreifen dürfen, statt wirklichkeitstreu zu leben? Wird er wirksam den Irrtum bekämpfen können, wenn er in seinem Leben nicht der erkannten Wahrheit folgte, sondern statt dessen den bekämpften Irrtum zugrundelegte? Von den wenigen Weisen erwartet Thomas, daß sie im Gegensatz zu der Mehrzahl der Menschen, die ihren Leidenschaften folgen, den Regungen der sinnlichen Natur widerstehen und so das Sprichwort bestätigen: „Sapiens homo dominatur astris [43]". Wie wir schon hörten,

---

[38] C. G. III, 25.
[39] S. th. I, 1, 4 c.
[40] S. th. II II, 45, 3 c; 45, 6 ad 3.
[41] II II, 19, 7 c.
[42] II II, 45, 3 ad 1.
[43] S. th. I, 115, 4 ad 3; sort. 4.

beweist der Aquinate, daß das donum sapientiae nicht mit schwerer Sünde vereinbar ist. Ein wesentlicher bewußter Verstoß gegen die gottgewollte natürliche Ordnung wäre aber wohl eine schwere Sünde. Demnach scheint die Gabe der Weisheit die natürliche Ordnung vorauszusetzen, die also wohl einer Ordnungsfunktion der erworbenen natürlichen oder übernatürlichen Weisheit zu verdanken sein müßte?

Hans Meyer, wahrhaftig ein guter Kenner des Aquinaten, schreibt: „Eine selbstzweckliche Wissenschaft im Sinne der Griechen, die jede Ordnung um ihrer selbst willen suchten, kennt Thomas so wenig wie das übrige Mittelalter[44]“. Wie kommt also Thomas trotzdem dazu, in scheinbarem Gegensatze zu unserer Auffassung von Philosophie, diese und sogar die Theologie als einen habitus speculativus oder theoreticus zu bezeichnen?

Ordnung natürlichen Innenlebens.

Die Lösung scheint mir diese: Meist nimmt Thomas praktisch oder aktiv (Gegensatz zu spekulativ oder theoretisch), ähnlich wie Aristoteles in dem engeren Sinne, daß es sich auf ein „opus exterius“ bezieht. Solche äußere Werke, die dem äußeren Handeln zugeordnet werden, sind zweierlei Art: „agibilia“, mit denen es die Klugheit (prudentia), und die „factibilia“, mit denen es die Kunst (ars) zu tun hat, die beiden praktischen intellektuellen Tugenden. Die philosophische Weisheit aber, ebenso wie Wissenschaft (scientia) und Verstand (intellectus) richten sich auf das äußere Handeln nicht unmittelbar, sondern höchstens mittelbar, sofern sie über die intellektuellen praktischen oder über die moralischen Tugenden urteilen, was jenen Teilen der Philosophie zufällt, die als praktische Philosophie bezeichnet werden (Ethik, Logik, Ästhetik). Deshalb wird die Philosophie schlechthin als habitus speculativus bezeichnet. Von einem solchen habitus gibt Thomas aber ausdrücklich zu, daß er sehr wohl auf innere Tätigkeit hingeordnet sein und in dem Sinne auch operativus oder practicus genannt werden könne[45]. Und das ist gerade unsere weitere Bedeutung von „praktisch“ gleich lebenswichtig.

Für die Ordnung und Beurteilung der inneren Tätigkeiten mißt Thomas der Weisheit, obschon er sie als einen habitus speculativus bezeichnet, große Bedeutung bei. Selbst an den Stellen, wo er im Anschluß an Aristoteles das Wissen um seiner selbst willen hervorhebt, setzt er ihm doch ein in diesem weiteren Sinne höchst praktisches Ziel, indem er es in offenen Zusammenhang mit dem Erlösungs- und Glückseligkeitsbedürfnis des Menschen bringt. In der Erklärung zum ersten Satz der aristotelischen Metaphysik führt er drei Gründe für die Existenz des menschlichen Wissensdurstes an, die zugleich ebenso viele Ziele desselben bedeuten. Erstens strebt der Mensch bei der Erkenntnis seine Vollkommenheit an, da die Erkenntnis eine Aktualisierung der intellektuellen Potenz ist. Ferner sucht der Intellekt in der Erkenntnis seine naturgemäße Betätigung. Endlich strebt

[44] Hans Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. 1934. S. 168. Ders., Thomas von Aquin. Bonn 1938.

[45] S. th. I II, 57, 1 ad 1.

er in ihr zu seinem Prinzip und Ausgang zurück, nämlich zum Geiste, besonders zu Gott, in dem des Menschen letzte Glückseligkeit liegt, die nur durch Erkenntnis erreicht werden kann [46]. Noch deutlicher spricht Thomas es in seinem Vorwort zur Metaphysik aus: „Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare.“ Damit wird der Philosophie deutlich die Aufgabe gestellt, alle Erkenntnisse auf Gott als den Gegenstand menschlicher Glückseligkeit hinzuordnen, worin der Hauptlebenswert der Philosophie liegt. Nicht weniger klar spricht Thomas diese seine Auffassung vom Wissen in einem anderen Kommentar aus: „Was immer für eine Wissenschaft wir pflegen, wir tun es, um zur Erkenntnis der göttlichen Dinge zu gelangen, und wer in einer anderen Absicht Wissenschaft betreibt, der hat eine verkehrte Absicht [47].“ Weil das geistige Innenleben des Menschen seinen Höhepunkt auch natürlicherweise in der Gotteserkenntnis findet und diese zugleich den Gottesbesitz und die Glückseligkeit für Thomas bedeuten, ähnlich wie für Aristoteles, deshalb kann und muß er die Weisheit der Philosophie für einen Eigenwert halten, denn sie hat kein anderes innersubjektives Ziel mehr, sondern ist nur noch Gott als Objekt untergeordnet. Nicht sie soll deshalb auf das Handeln oder auf moralische oder intellektuelle praktische Tugend gerichtet sein, sondern umgekehrt müssen diese als das Niedere dem Höheren dienen. Auf diesen Eigenwert der Wahrheitserkenntnis darf man sich aber nur dann mit Thomas berufen, wenn man ihr auch diese objektive Ausrichtung auf Gott gibt und ihr so Tugendwert verleiht. Wer aber kennt heute noch diese intellektuellen Tugenden der Weisheit, der Wissenschaft und des Verstandes? Ohne diesen höheren Lebenswert der betrachtenden Tätigkeit versinkt der Thomismus in gefährlichen Intellektualismus. So aber gewinnt bei Thomas die Philosophie zu dem Mittelwert für die Übernatur (Augustinismus) noch ihr eigenes, selbständiges, natürliches religiös-sittliches Ziel.

Thomistische philosophische Weisheit also bedeutet Erreichung des natürlichen Zieles des Menschen. Auch die unvollkommene natürliche Gotteserkenntnis der Philosophie bewirkt schon, daß sich der Mensch dem erkannten Gott in Ehrfurcht unterwirft und alles nach göttlichen Prinzipien ordnet [48]. Gottesfurcht und Frömmigkeit sind die unmittelbarsten Wirkungen der Weisheit [49]. Mit der wachsenden Gotteserkenntnis wächst auch die Gottesliebe [50]. Alles was Thomas Schönes über das kontemplative Leben zu sagen weiß (II II, 180), gilt auch von dem Studium der Philosophie, denn es rechnet zum kontemplativen Leben [51].

---

[46] I. Metaph. lect. 2—4.
[47] In IV Meteor. lect. 1.
[48] II II, 19, 7 c.
[49] II II, 45, 1 ad 3.
[50] Eph. III, 5.
[51] II II, 179, 2 ad 3.

So gießt die Beschäftigung mit der Wissenschaft geistige Freude in die Seele (I II, 31, 5), ja in der Betrachtung der Wahrheit besteht des Menschen größte Glückseligkeit; „deshalb vermag sie auch am besten Schmerz und Trauer zu lindern und das um so mehr, je vollkommener einer Liebhaber der Wahrheit ist" (I II, 38, 4). Bitterkeit und Mühe wandeln sich dem Weisen in Süssigkeit und Ruhe (II II, 45, 3 ad 3). Weil Friede nichts anderes ist als Ruhe der Ordnung, wird die Weisheit zur Quelle des Friedens. „Frieden haben, ist Sache der Liebe, aber Frieden schaffen, ist Sache der Ordnung und Weisheit" (II II, 45, 6 c und ad 1). Mit Ordnung und Ebenmaß vollendet sie zugleich das Bild des schönen Menschen (II II, 180, 2 ad 3). Durch die Lehrfähigkeit, die schon zum aktiven Leben gehört, vermag er andere zur Wahrheit zu führen und so an seinem Glück teilnehmen zu lassen (II II, 181, 3 ad 2). Ist dieses Glück der natürlichen Weisheit auf Erden auch kein vollkommenes, so bedeutet die Erkenntnis der Geschöpfe, die zu Gott führen, doch schon eine inchoatio beatitudinis (II II, 180, 4 u. 7). Die Betrachtung der spekulativen Wissenschaften verdient „eine Teilnahme an wahrer und vollkommener Glückseligkeit" genannt zu werden (C. G. III, 25; I II, 3, 6).

Wert natürlichen Willens.

Gibt Thomas so der natürlichen Weisheit auf dem Erkenntnisgebiet ihre volle Berechtigung neben der theologischen Weisheit und der Gabe der Weisheit, so scheint er die Willensschulung und praktische Tugendübung mehr dem übernatürlichen Leben vorzubehalten. Jedenfalls hat er die klare Unterscheidung einer natürlichen und einer übernatürlichen Schicht für das Willens- und Tugendleben nicht im gleichen Maße durchgeführt, wie für das Erkenntnisleben. Oder ist sie bloß nicht hinreichend beachtet worden?

Der tiefere Grund scheint wohl der zu sein, daß der Wille durch die Erbsünde mehr geschwächt ist als der Intellekt (I II, 109, 2 ad 3) [52]. Während er deshalb die Frage, ob der Mensch ohne Gnade, auch im Zustand der gefallenen Natur, die natürliche Wahrheit erkennen könne, rückhaltlos bejaht (ibidem a. 1), macht er für das Strebeleben starke Einschränkungen. Ohne Gnade vermag der durch die Erbsünde kranke Wille nicht „das ganze Gute" mit seinen natürlichen Kräften zu tun (ib. 3 c), kann nicht alle Naturgebote erfüllen (4 c), vermag nicht, wie es im Zustande der reinen Natur möglich wäre, Gott über alles zu lieben und ist deshalb aus sich unfähig, sein letztes Ziel, auch das der natürlichen Ordnung, zu erreichen [53]. Erst recht geht das übernatürliche Ziel der Anschauung Gottes über sein Vermögen hinaus. Manchmal allerdings scheint Thomas die Frage für das natürliche Ziel des Menschen offen zu lassen (ib. 5 ad 3). C. G. III, 147 wird nachgewiesen, daß der Mensch sein letztes Ziel nicht ohne göttliche Gnadenhilfe erreichen könne. Aber, daß diese Hilfe über den gewöhnlichen natürlichen Beistand Gottes hinausgehe, wird dort nur soweit behauptet und bewiesen, als es sich um eine über das Maß des Natürlichen hinausgehende Glückseligkeit, nämlich um An-

---

[52] Vgl. I II, 83, 3.

[53] C. G. III, 147.

schauung Gottes als Ziel handelt. Und selbst da wird zugegeben, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften dieses vorbereiten könne.“ Gott als agens principale muß mit dem Menschen mitwirken „Quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem.“ Jedenfalls gibt der Aquinate zu, daß der Mensch auch als geschwächte Natur einzelnes Gute tun kann (ib. 5 c). Denn die menschliche Natur ist auch in Bezug auf den Willen nicht ganz verdorben und deshalb auch nicht ganz des Naturguten beraubt und bleibt somit zu natürlich guten Werken fähig (ib. 2 c). Eine Unterscheidung zwischen einer natürlichen und übernatürlichen Schicht müßte deshalb auf dem Willensgebiete genau so gut möglich sein wie auf dem Erkenntnisgebiete. Genau so gut wie durch das Glaubenslicht die natürliche Vernunft nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet wird, genau so gut wird auch der natürliche Wille durch die Liebe nicht aufgehoben, sondern nur vervollkommnet. Thomas selbst legt diese Parallele nahe, wenn er (S. th. I, 1, 8) prinzipiell ausführt, die Theologie mache sich die menschliche Vernunft zunutze ohne Schaden für den Glauben, und dann fortfährt: „Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, opportet, quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati.“ Wie deshalb bei Thomas die natürliche Erkenntnis ihr Recht behält neben dem Glauben, so könnte auch der natürliche Wille sein Recht neben, vor und unter der übernatürlichen Liebe beanspruchen und dann den Gegenstand natürlicher Schulung, Erziehung und Aszese abgeben. Von der natürlichen Wissenschaft hat er den schönen Ausspruch: „Keine natürliche Wissenschaft darf vom Menschen verachtet werden, im Gegenteil wer sie verachtet, verachtet sich selbst [54].“ Könnte man nicht genau so gut sagen: „Wer den natürlichen Willen und seine Freiheit verachtet, verachtet sich selbst?“

Wie hoch aber so schon für Thomas das Bild des philosophischen Weisen steht, und welch große Lebensbedeutung er ihm beimißt, geht daraus hervor, daß er selbst die zahlreichen Schwierigkeiten des „sapientis officium prosequendi“ gerne auf sich nehmen will. Denn von allen wissenschaftlichen Bestrebungen des Menschen ist das „studium sapientiae“ das vollkommenste, erhabenste, nützlichste und angenehmste. Es ist das vollkommenste, weil der Mensch in dem Maße, in dem er sich der Weisheit widmet, schon einen Teil wahrer Glückseligkeit besitzt, die ja in der Betrachtung göttlicher Wahrheit besteht. Das erhabenste (sublimius), weil die Weisheit, zumal wenn der Mensch aus ihr lebt, ihn Gott verähnlicht, der ja auch alles in Weisheit geschaffen hat, und so ihm die Freundschaft Gottes sichert. Das nützlichste, denn sie führt den Menschen zur guten Tat und gewinnt ihm die Unsterblichkeit. Das angenehmste endlich, denn der Umgang mit ihr hat keine Bitterkeit und die Lebensgemeinschaft mit ihr bringt keinen Überdruß, sondern Heiterkeit und Freude. Nur so kann er das Wort des heiligen Hilarius auf sich anwenden: „Ich bin mir bewußt, daß ich diesen Dienst als wichtigsten meines ganzen Lebens Gott schulde, auf daß all mein Reden und Sinnen ihm gelte“ (C. G. I, 2).

[54] In IV. Meteor. lect. 1.

Die messianische Verkündigung im Buche Isajas

„Die erste und die letzte Zeit“, Is 8, 11—9,6.

Von Prof. Dr. Hubert Junker, Trier.

a) Text:

11 Denn so sprach Jahve zu mir, als (seine) Hand schwer ward, und (so) warnte er mich, auf dem Wege dieses Volkes zu wandeln: 12 Ihr sollt nicht ‚Verrat‘ [1] sagen bei allem, wozu dieses Volk ‚Verrat‘ sagt, und bei seiner Furcht sollt ihr nicht mitfürchten und nicht miterschrecken. 13 Jahve Sebaoth, vor ihm sollt ihr heilige Scheu haben, und er soll es sein, vor dem ihr fürchtet und erschrecket. 14 Nämlich er wird sich erweisen als ein Heiligtum [2] und als ein Stein des Anstoßes und als ein Fels zum Fallen für die beiden Häuser Israels und als eine Falle und ein Fangstrick für die Bewohner Jerusalems. 15 Und viele von ihnen werden zu Fall kommen, hinstürzen und zerschmettert werden, in den Fangstrick geraten und gefangen werden.

16 Ich will zusammenrollen [3] die Bezeugung, versiegeln die Belehrung in meinen Jüngern, 17 und ich will harren auf Jahve, der (jetzt) sein Antlitz verbirgt vor dem Hause Jakob, und ich will hoffen auf ihn. 18 Siehe, ich und die Kinder, die Jahve mir geschenkt hat, wir sind (gesetzt als) wunderbare Zeichen von Jahve Sebaoth, der da thront auf dem Berge Sion.

19 Und wenn man zu euch sagt: Fraget doch [bei Jahve für uns, so sollt ihr ihnen antworten: Fraget doch] [4] bei den Totengeistern und bei den

---

[1] Die Lesart des MT: qescher ist nicht mit neuern Erklärern in qādōsch zu ändern („Ihr sollt nicht alles ‚heilig‘ nennen, was dieses Volk ‚heilig‘ nennt); der zweite Teil von V. 12 und der ganze Zusammenhang setzen im ersten Teil eine äußere Gefahr, die nicht von Gott, sondern von Menschen her droht, voraus. Man darf aber auch nicht umgekehrt, wie z. B. Duhm und Procksch in V. 13 taqschīrū (statt taqdīschū) lesen. Dort wird taqdīschū gestützt durch das miqdāsch (Heiligtum) in V. 14, das man nicht mit Procksch beseitigen darf; dafür ist die Ausdrucksweise zu eigentümlich.

[2] vgl. Anm. 1.

[3] Statt der Imperativformen des MT, die in Zusammenhang mit dem Folgenden nicht als Aufforderung Gottes aufgefaßt werden können, sind Infinitivi absoluti: ßārōr und chātōm zu lesen, die für eine Selbstaufforderung stehen, wie z. B. Is 22, 13 oder 1 Kg 22, 30; vgl. auch Gesenius-Kautzsch, Hebr.Gram. (27. Auflage) § 113 aa—dd.

[4] In den überlieferten Textformen fehlen die eingeklammerten Worte. Ohne sie läßt sich aber kein befriedigender Zusammenhang gewinnen. Zunächst ist die Zumutung der Menge an den Propheten oder seine Jünger, für sie die Totengeister zu befragen, nicht wahrscheinlich. Dafür haben sie andere Leute. Dem Propheten, der mit seinen Jüngern dem Volke gegenüber in schärfster Weise den Alleinanspruch Jahves vertritt, kann das Volk auch nach seiner eigenen Denkweise nur eine Befragung Jahves zumuten. Wenn man die eingeklammerten Worte fortläßt, könnte man zwar die folgende Frage auch übersetzen (als entrüsteten Widerspruch): „Soll denn ein Volk nicht (vielmehr) bei seinem Gott fragen!“ Aber dann hat der letzte unwillige Ausruf keinen stilistischen und gedanklichen Anschluß mehr. Der Ausfall der oben ergänzten Worte erklärt sich als homoioarcton, d. h. als Versehen eines Abschreibers, dessen Augen von dem Anfang des

Wahrsagern, die da geheimnisvoll flüstern und murmeln! Fragt denn nicht ein (jedes) Volk bei seinen Göttern! — für die Lebenden bei den Toten!

20 Zur Bezeugung und Belehrung! (sage ich): Fürwahr[5], diesem Wort entsprechend wird reden [das Volk[6]], dem keine Morgenröte (mehr aufgeht). 21 Dann zieht es darin[7] (im Lande) umher, bedrückt und hungrig; und wenn es den Hunger spürt, so gerät es in Zorn, verflucht seinen König und seinen Gott, wendet sein Antlitz nach oben 22 und blickt zur Erde, aber siehe: (nur) Bedrängnis und Nacht, ein beengendes Dunkel! Aber die Finsternis wird verscheucht werden[8], 23 denn keine (völlige) Erschöpfung (ist bestimmt) für das (Land), dem (jetzt) Bedrängnis (zuteil

---

ersten Sätzchens auf den gleichen des zweiten abirrte und das dazwischenliegende übersah. Diese Textergänzung ist nach K. Budde (Zeitschr. f. atl. Wiss. 1923, S. 175) zuerst von G. L. Studer (Jahrb. f. prot. Theol. 1879: Zur Textkritik des Jesaja) vorgeschlagen worden.

[5] Zum richtigen stilistischen Verständnis dieses Verses ist zu beachten, daß der Prophet vorher diesen Teil seiner Rede ausdrücklich als „Bezeugung" kennzeichnet. Darum spricht er hier in der Stilform des Zeugnisses, der Schwurform, in der hebr 'im lō' eine nachdrückliche Beteuerung einleitet, also soviel wie „fürwahr" bedeutet.

[6] Da man im ersten Teil des V. 20 den Plural des Prädikites (hebr.) jō'merū (= werden sie sagen) aus textkritischen Gründen nicht gern in jō'mar (wird er sagen) ändert, empfiehlt sich die Einfügung eines kollektiven Subjekts: hā'ām = das Volk. Damit wird der Zusammenhang glatt.

[7] Weil das Suffix in hebr. bāh (= in eā) im Vorhergehenden kein Beziehungswort hat — das Gleiche gilt für das sich an bāh anschließende lāh (= ei, für sie oder: für es) in V. 23 — glaubt man gewöhnlich, der Zusammenhang sei durch größern Textverlust gestört. Diese Annahme scheint mir nicht notwendig. In lebhafter dichterischer Rede kommt es im Hebr. auch sonst vor, daß ein Gegenstand schon durch Pronominalsuffixe in die Darstellung eingeführt wird, ehe er nachher ausdrücklich genannt wird. Vgl. Ps. 132, 6 wo sich die Suffixe der Verba wahrscheinlich auf die erst in V. 8 genannte Lade Jahves beziehen, ferner Ps. 18, 15, wo die Suffixe sich nicht (mit Duhm und Gunkel) auf Blitz und Donner beziehen lassen, sondern nur auf die erst V. 18 genannten Feinde des Psalmisten. Wenn man an unserer Stelle unbedingt das Beziehungswort vor dem Suffix haben will, so könnte man in V. 20 vor hā'ām noch ein bā'āreß ergänzen: „Fürwahr, so wird sprechen [im Lande das Volk], dem keine Morgenröte mehr aufleuchtet."

[8] In V. 22 ist am Text nichts zu ändern. Nur ist der Textzusammenhang anders abzuteilen als in MT. Der Ausdruck: me'ūph-ßūqāh (Dunkel der Bedrängnis) steht nicht gleichgeordnet neben den vorhergehenden Begriffen: ßārāh wachăschēkāh (Bedrängnis und Nacht), wie ja auch das Fehlen des waw cop. anzeigt, sondern ist eine beide Begriffe zusammenfassende und die Aufzählung abschließende Apposition zu jenen Worten. Mit den zwei letzten Worten des Verses: wa'ăphēlāh menuddāch (aber die Finsternis wird verscheucht), die sich nicht richtig als Abschluß der vorhergehenden Aufzählung einfügen lassen, beginnt eine neue gegensätzliche Schilderung. So auch F. Feldmann, Das Buch Is. (Exeg. Hdbch.) I, S. 122 f. Daß dem fem 'aphēlāh ein masc. Prädikat folgt, ist nach Ps. 87, 3; Job 20, 26 nicht unmöglich.

wird)[9]. In der ersten Zeit hat er (zwar) erniedrigt das Land Zabulon und das Land Naphtali, aber in der letzten (Zeit) hat er (wieder) zu Ehren gebracht die (Gegend an der) Meeresstraße, (das Land) jenseits des Jordans (und) den Bezirk der Heiden.

9,1 Das Volk, das in der Finsternis wandelte,
Schaute ein großes Licht;
Die im Lande der Finsternis wohnten,
Ein Licht leuchtete auf über ihnen.
2 Du hast groß gemacht *den Jubel*[10],
Hast groß gemacht die Freude.
Sie freuen sich vor dir, wie man sich freut bei der Ernte,
Wie man jubelt beim Beuteverteilen.
3 Denn das Joch, das auf ihm lastete,
Den Stab, der seine Schulter (schlug),
Den Stock seines Frontreibers
Hast du zerbrochen wie am Tage von Madian.
4 Ja, jeder Soldatenstiefel,
Der da dröhnend einhermarschierte,
Und jeder blutbefleckte Mantel
Wird verbrannt werden
Als Speise des Feuers.
5 Denn ein Kind ward uns geboren,
Ein Sohn ward uns geschenkt,
Und es kam die Herrschaft auf seine Schulter,
Und man nannte seinen Namen:
Wunderbarer Ratgeber,
Starker Gott,
Vater in Ewigkeit,
Fürst des Friedens.
6 *Weitreichend*[11] ist die Herrschaft,

---

[9] Auch in V. 23 läßt sich der überlieferte Text festhalten. Das richtige Verständnis des Ganzen hängt an dem Worte mūʿāph, das man nicht mit maʿūph in V. 22 gleichsetzen darf. Es kommt vielmehr von der Wurzel jāʿēph = müde, vollständig erschöpft sein; diese wird z. B. Jer 51, 58. 64 von einer völligen Erschöpfung gebraucht, aus der es kein Wiederaufrichten mehr gibt, also gleichbedeutend mit kālāh = zu Ende sein. Wenn man auch hier mūʿāph als ‚völlige Erschöpfung, von der einer sich nicht mehr aufrichten kann', versteht, wird der Sinn des Verses klar. Die Einleitung mit begründendem oder erklärendem „denn" unterstellt aber, daß bereits im Vorhergehenden die Wendung der Not angedeutet ist, bestätigt also die in Anm. 8 dargelegte Auffassung der Schlußworte von V. 22.

[10] Die überlieferte Konsonantenlesart zu Anfang des V. 2, der die latein. Übersetzung: multiplicasti gentem et non multiplicasti laetitiam entspricht, läßt sich in keiner Weise in den Zusammenhang einfügen. Die masorethische Korrektur lō (ei) statt lō' (non): „Du hast ihm (dem Volk) das Volk (= die Volkszahl) vermehrt" ist ein Notbehelf. Statt gōj lō' ist gīlāh (Jubel, Jauchzen) zu lesen. Wahrscheinlich entstand die verderbte Lesart dadurch, daß gīlāh einmal am Schluß irrtümlich mit Aleph statt mit Hē geschrieben war.

[11] Es ist wohl rabbāh am Anfang zu lesen. Das Schluß-Mēm kennzeichnet noch die zwei ersten Konsonanten von lemarbeh als Doppelschreibung der zwei letzten des vorhergehenden sālōm.

Und des Friedens ist kein Ende
Auf dem Throne Davids
Und über seinem Reiche,
So daß er es festigen und stützen (kann)
Durch Recht und Gerechtigkeit
Von nun an bis in Ewigkeit.
Der Eifer Jahve Sebaoths wird dieses vollbringen.

b) Erklärung.

Im vorhergehenden Abschnitt hatte der Prophet zuletzt die feste Zuversicht ausgesprochen, daß trotz allem Schweren, das er über sein Volk kommen sieht, Gottes Heilsratschluß sich siegreich durchsetzen werde. Diese Zuversicht wird nun in V. 11 ff. noch eingehender begründet mit einer besondern göttlichen Belehrung, die ihm zuteil ward in der Zeit, „als die Hand schwer ward". Mit Hinweis auf Ezech 3, 14; Jer 15, 17 wollen die meisten Erklärer in diesem Ausdruck eine Bezeichnung des ekstatischen Zustandes sehen, in dem Gott den Propheten innerlich ergreift. Jedoch Isajas spricht sonst von seinem subjektiven Erleben der göttlichen Offenbarung nur, wo es in innerm Zusammenhang mit dem Inhalt der Offenbarung steht; ferner würde man, wenn der Prophet seinen eigenen innern Zustand meinte, erwarten: „als die Hand schwer ward a u f m i r" (wie Ez 3, 14). Ich glaube, daß man daher richtiger den Ausdruck von der göttlichen Heimsuchung zu verstehen hat, in der die Hand Gottes schwer auf dem Lande oder den Menschen lastet. Daß diese Auffassung möglich ist, zeigen Stellen wie z. B. Ex 14, 34: „Und Israel sah d i e g e w a l t i g e H a n d, die Jahve an Ägypten t a t" = die Heimsuchung, die er über Ä. brachte. Es ist also eine Belehrung für die Zeit der Heimsuchung, d. h. der gegenwärtigen (des J. 734) und der noch zu erwartenden kriegerischen Bedrängnis des Landes. In solchen Zeiten äußerer Gefahr und Bedrohung ist Blick und Aufmerksamkeit der Menge ganz auf die äußern sichtbaren Mächte und Ereignisse gerichtet, von denen ihnen Gefahr zu drohen scheint. Sie vergessen ganz, oder haben kein Verständnis dafür, daß hinter all dem G o t t als der eigentliche Urheber und Leiter steht, daß es also auch allein von ihm abhängt, ob eine drohende Gefahr wirklich hereinbricht, und wie weit sie sich auswirkt. Gott hat den Propheten vor dem „Wege dieses Volkes"[12] gewarnt. Isajas und seine Jüngergemeinde — die erst später in V. 16 ausdrücklich erwähnt wird, aber hier schon in der pluralischen Anrede des V. 12 eingeschlossen ist — sollen nicht erschreckt und verzweifelt „Verrat" (wörtlich: Verschwörung) rufen, wo dieses Volk „Verrat" ruft. Diese eigentümliche Ausdrucksweise wird gut

[12] Damit ist hier im Zusammenhang das Volk gemeint, in dem der Prophet selbst steht, in erster Linie die Bewohner Jerusalems. Das zwingt aber nicht dazu, auch in 8, 6 unter „diesem Volk" die Bewohner von Juda und Jerusalem zu verstehen. Der Ausdruck bezeichnet keineswegs aus sich heraus ein bestimmtes Volk, sondern empfängt seine bestimmte Beziehung jedesmal erst aus dem Zusammenhang. Außerdem ist zu beachten, daß für Isajas „die beiden Häuser Israel" (V. 14) das e i n e Volk Jahves bilden, in dem er steht, und dessen Schicksal er zu künden hat. Er kann also von „diesem Volk" reden sowohl, wenn er Nordisrael als wenn er Juda meint.

veranschaulicht durch 4 Kg 11, 14. Als Athalja sich plötzlich im Tempelvorhof der bewaffneten Macht ihrer Feinde gegenübersieht, ruft sie: Verrat, Verrat! Das scheint stehender Ausdruck gewesen zu sein; so ruft erschreckt aus, wer sich Feinden gegenüber sieht, die gemeinsame Sache gegen ihn gemacht haben. Hier im Zusammenhang geht der Ausdruck wohl auf die Gefahr, die Jerusalem und den Judäern von seiten der vereinigten Aramäer und Nordisraeliten droht. Nicht vor dieser Gefahr soll der Prophet und seine Jünger in Schrecken geraten, so wie die Masse des Volkes; sie ist nicht die wirkliche Gefahr. Diese droht vielmehr von Jahve her. Darum soll man auf ihn allein den Blick richten und darauf achthaben, daß man sein Strafgericht nicht durch gottvergessenes Tun herausfordert; man soll, wie der Prophet es ausdrückt: „Jahve als heilig behandeln", d. h. in ehrerbietiger Scheu darauf bedacht sein, alles zu vermeiden, was seine Heiligkeit verletzen könnte. Wie Is 6, 3.5 so eindrucksvoll zeigt, ist es die menschliche Sünde, die mit Jahves Heiligkeit unvereinbar ist und ihr vernichtendes Eingreifen herausfordert. Denselben Gedanken drückt der Prophet hier aus, wenn er sagt, daß Jahve an dem sündigen Volke „sich als ein Heiligtum erweisen werde". Für das Denken der alten Völker steht bei diesem Begriff die Unverletzlichkeit alles dessen, was heilig (sacrum) ist, im Vordergrund. Das Heiligtum darf niemand antasten. Darum ist es schützende Zuflucht. Das könnte und sollte auch Jahve für Israel sein. Wer aber das Heiligtum verletzt (der sacrilegus), für den wird das verletzte Heiligtum zum rächenden Verhängnis; den Tempelschänder trifft ein unentrinnbares göttliches Strafgericht. Weil die Sünde des Volkes in den Augen des Isajas ein Sakrileg an der Heiligkeit Gottes ist, darum muß dieser heilige Gott über dieses Volk wie über Tempelschänder ein strenges unfehlbares Strafgericht bringen. Auch die beiden folgenden Ausdrücke: „Stein des Anstoßes und Fels zum Fallen" werden in ihrer Bedeutung noch bestimmter, wenn wir sie als Gegensätze verstehen. Fels und Stein sind bildliche Gottesbezeichnung. Gn 49, 24 wird Jahve als „der Stein Israels" (Text nicht zu ändern!) bezeichnet. Sehr häufig begegnet uns die Bezeichnung Jahves als „Fels", oder, näher bestimmt als „Fels des Schutzes (Is 17, 16), Fels meiner Zuflucht" (Ps. 94, 22) u. ä. Für das sündige Volk verkehren sich diese Gottesnamen, die sonst den gnädigen Schutz Gottes für seine Frommen bedeuten, in das Gegenteil. Jahve wird ihm nicht mehr „Stein oder Fels der Zuflucht oder der Rettung" sein, sondern ihm werden zu einem Stein, an den es anstößt und zerschmettert liegen bleibt, und zu einem Felsen, über den es zu Fall kommt. Und zwar wird dieses göttliche Strafgericht „die beiden Häuser Israels"[13] treffen. Aus diesem Ausdruck und dem Zusammenhang sieht man, daß Isajas Nordisrael und Juda immer noch als das eine Volk Israel betrachtet. Vor Gott gilt die Trennung nicht. Sie haben beide in gleicher Weise gegen die Heiligkeit Gottes gesündigt und werden von dem gleichen Gericht erfaßt. Dieses wird ein Ausmerzungs-

[13] Der Text ist nicht zu ändern, da er nur die schon 7, 16 f und 8, 6—8 dargelegte Auffassung wiederholt, daß das göttliche Gericht sowohl Nordisrael wie Juda umfaßt.

gericht sein, in dem „viele", d. h. die verderbte Masse des Volkes, zugrunde gehen.

Der Prophet hat schon lange in seiner prophetischen Verkündigung warnend auf dieses drohende Gericht hingewiesen und in belehrenden Mahnreden dem sündigen Volk den rechten Weg zu zeigen versucht, auf dem es vielleicht dem drohenden Gericht entgehen könnte. Diese Verkündigung des Propheten wird hier als „Bezeugung und Belehrung" bezeichnet. Denn der Prophet spricht in seiner Verkündigung als ein Zeuge, der dem Volke die göttliche Wahrheit bezeugt. Diese göttliche Wahrheit, die der Prophet offenbart und eindringlich als wirkliche Wahrheit bezeugt, ist nach atl. Auffassung eine praktische Wahrheit. Sie umfaßt einerseits die Wahrheit, die der Mensch tun soll, d. h. das rechte Verhalten — in diesem Sinne ist sie auch Belehrung oder Weisung (hebr. thōrāh) — anderseits die Wahrheit, die Gott tun will, d. h. seine Drohungen und Verheißungen. Der Prophet weiß, daß er mit seiner Verkündigung bei der Masse des Volkes kein Gehör findet, diese also nicht vor dem Gericht zu retten vermag. Deshalb will er sie „zusammenrollen und versiegeln", damit sie aufbewahrt bleibe für die Zeit, da sie in Erfüllung geht, und dadurch als echtes und zuverlässiges Gotteswort bestätigt wird; vgl. dazu 30, 8 wo der Prophet aufgefordert wird, eine göttliche Botschaft an das widerspenstige Volk auf eine Tafel niederzuschreiben, „damit sie für eine zukünftige Zeit als *ein Zeuge* [14] diene für ewig", ferner Hab 2, 2 f. und Dan 8, 26. Das Zusammenrollen und Versiegeln wichtiger Urkunden geschah im israelitischen Altertum, um Fälschungen zu verhüten. Z. B. wurden Kaufverträge zweimal in gleichem Text auf ein Blatt geschrieben; dann wurde die eine Hälfte mit dem einen Text zusammengerollt und mit einem durch den Papyrus gezogenen Faden umwickelt, dessen Enden durch ein Siegel verbunden wurden, so daß man diesen Teil der Urkunde nicht mehr unbemerkt öffnen und verändern konnte. Falls einmal die Richtigkeit der „offenen Urkunde" in Zweifel gezogen wurde, konnte dann die „versiegelte Urkunde" (vgl. Jer 32, 11) vor Gericht als authentisches Zeugnis dienen. So soll auch später einmal die durch das Siegel als echt und wahr verbürgte Verkündigung des Propheten dartun, daß alles gekommen ist, wie er es verkündigte, daß seine Verkündigung ein wirkliches Gotteswort war, an das man sich halten kann und soll. Wahrscheinlich hat aber der Prophet hier nicht eine wirkliche Urkunde oder Schrift im Auge, die er „durch seine Jünger" [15] anfertigen und versiegeln lassen will, sondern er spricht bildlich. Er will seine Botschaft, für die er jetzt im Volke

---

[14] Statt leʿad ist in MT. zu lesen: leʿēd.

[15] H. Torezyner hat in seinem Aufsatz in der „Festschr. z. 50jähr. Bestehen der Hochschule f. d. Wissensch. des Judentums in Berlin" (Berlin 1922) S. 249 ff auch zu dieser Stelle eine ganz neue und eigenartige Erklärung versucht. Das Hebr. limmudīm soll nicht „Schüler", sondern einen „Kittüberzug" bedeuten, in dem die Urkunde vor Beschädigung geschützt sein sollte. Mag das Wort in der Mischnāh (Mōʿēd qatan II, 2) diese Bedeutung haben, im atl. Sprachgebrauch ist sie nicht belegt, sondern allein die Bedeutung von limmūdīm = Jünger, vgl. Is 50, 4; 54, 13. Mit dieser Bedeutung ergibt sich hier ein vollkommen befriedigender Sinn und Zusammenhang. Daß jemals Urkunden mit einem schützenden Kittüberzug versehen worden wären, ist m. W. sonst nicht bekannt.

kein Gehör findet, dennoch im Kreise seiner treuen und willigen Jünger verkünden. In ihnen soll sie wie in einer versiegelten Urkunde treu aufbewahrt und gehütet bleiben für eine spätere Zeit, in der sie Glauben findet. Obwohl der Prophet also sehen muß, daß er mit seiner Verkündigung in der Gegenwart keinen Glauben findet und die Masse des Volkes nicht vor dem drohenden Gericht zu retten vermag, klammert er sich doch in festem Vertrauen an seinen Gott. „Dieser verbirgt zwar jetzt sein Antlitz vor dem Hauſe Jakob", d. h. er wird es, ohne sich darum zu kümmern, seinen Feinden überlassen. Aber der Prophet weiß, daß seine Botschaft eine doppelte Seite hat; wenn das göttliche Gericht das ungläubige und widerstrebende Volk dahingerafft hat, dann wird seine in den Jüngern treu aufbewahrte Botschaft bei dem im Gericht verschonten Rest des Volkes Glauben finden und diesem Wegweiser zu dem göttlichen Heil sein, das die andere Seite seiner Botschaft darstellt. Er weiß, daß Gott geradezu ihn und seine Kinder als lebendige Schicksalszeichen in sein Volk und in seine Zeit hineingestellt hat. In den auffälligen, von Gott bestimmten Namen seiner Söhne: Mahēr-schālāl-ch āsch-baz (vgl. 8, 3 f) und Sche'ār jāschūb (7,3) erinnert er seine Zeitgenossen immer wieder an das von ihm verkündete göttliche Strafgericht. Der letztere Name, der bedeutet: (nur) ein Rest bekehrt sich, umfaßt aber schon beides: das strenge Gericht, dem der größere Teil des Volkes anheimfällt, aber auch den Glauben, daß ein Rest des Volkes aus dem Gericht gerettet wird, an dem dann die göttlichen Heilsverheißungen in Erfüllung gehen werden. Wahrscheinlich hat Isajas seinen eigenen Namen — der ja bedeutet: Heil ist Jahve — auch als von Gott bestimmt betrachtet und darum seine von Gott ihm gewiesene Aufgabe darin gesehen, in einer Zeit scheinbar vollendeten Unheils den Glauben zu verkünden und in seiner Person lebendig darzustellen, daß dennoch Jahve Heil ist für die, die ihm glauben und vertrauen.

Im Vorhergehenden hat der Prophet angedeutet, daß er die Masse des Volkes ihrem selbstgewählten Schicksal überlassen muß und sich nun mit seiner Botschaft nur noch an seine Jünger wenden will. In V. 19 wendet er sich nun an diese Jünger und fordert sie auf, sich ebenfalls von dem seiner Botschaft widerstrebenden Volke abzuwenden und sich nicht mehr vergebens darum zu bemühen. Freilich wird dieses sich vielleicht noch einmal ängstlich an sie heranmachen, nämlich, wenn die angedrohte Heimsuchung da ist. Dann werden sie sich an Isajas oder seine Jünger wenden, um eine Offenbarung von Jahve über ihr Geschick zu erhalten (vgl. Jer. 42, 2 ff). Weil aber hinter solchem Fragen nur natürliche Sorge und Angst vor dem Unglück steht und keine aufrichtige, innerliche Bekehrung, darum sollen dann auch die Jünger die Fragenden ironisch an die Helfer verweisen, an die sie sich bis dahin, in Gegensatz zu Jahve, ihrem Gott, gehalten haben, an die Wahrsager, die nach dem Volksglauben mit Hilfe der Totengeister Auskunft geben (vgl. 1 Sam 28, 7 ff). Diese Totengeister waren ja bisher praktisch die Götter des Volkes, bei denen es Rat und Hilfe suchte; dorthin mag es sich also auch dann in der Not wenden. Das ist ein Gedanke, der uns ganz ähnlich öfter in der prophetischen Predigt begegnet, vgl. z. B. Richt 10, 14; 2 Kg

3, 13 f.; Jer 2, 27. Er soll ein eindringliche Warnung sein. Wenn man auf alle Mahnungen Jahves durch seine Propheten verstockt bleibt, so kann man nachher, wenn das Gericht da ist, keine Rettung mehr hoffen, vgl. auch Jer 7, 16; 11, 14; 14, 11; 15, 1. Das Schlußsätzchen des V. 19 ist ein unwilliger ironischer Ausruf, der sich inhaltlich an die vorhergehende rhetorische Frage anschließt. In dieser lag dem Sinne nach enthalten: So mögt also auch ihr eure Götter befragen, d. h. die Totengeister! Und die Torheit, die darin liegt, und die das Volk ja jetzt in der Gegenwart dauernd übt, geißelt er dann mit dem Ausruf: (Man fragt) „für die Lebenden bei den Toten!“ Statt bei dem lebendigen Gott Rat und Hilfe zu suchen, wendet man sich an die Toten, die ja noch weniger Macht haben als der Mensch selbst, der ihnen wenigstens noch das Leben voraus hat.

Sodann betont der Prophet mit feierlicher und nachdrucksvoller Einleitung (V. 20), daß das Volk wirklich in jene vorher angedeutete Not kommen wird, in der seine bisherigen Helfer versagen, in der es sich aber dann vergebens in seiner Verzweiflung wieder an Jahve wenden wird. Diese Not wird dann in V. 21 f. in einem packenden Bilde ausgemalt. Man stelle sich die Angst und Verzweiflung vor, die Menschen ergreifen müßte, denen nach der Nacht keine Morgenröte mehr aufleuchtete, die sich in undurchdringliche, nicht mehr endende Finsternis versetzt sähen. In solcher Angst wird auch das von Gottes Gericht betroffene Volk, hungrig und vom Feind mißhandelt, im Lande umherirren, an göttlicher und menschlicher Hilfe (König) verzweifelnd. Wohin es sich wendet, überall starrt ihm das „Dunkel der Bedrängnis (wörtlich der Einschließung)“ entgegen, die es von allen Seiten einschließt. Es wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, ist aber dem Sinne nach in der Schilderung der ausweglosen Bedrängnis enthalten, daß der größere Teil des Volkes darin zugrunde geht.

Doch in diesem ausweglosen Dunkel kann die Verkündigung des Propheten nicht stehen bleiben. Gott mußte zwar das Volk dem Gerichte überliefern, aber das kann nicht das Endergebnis seines Heilsplanes mit Israel sein. Darum wird er, wenn sein Gericht am Volk vollzogen ist, wieder das Dunkel verscheuchen. Denn es ist in seinem Ratschluß dem Lande keine „völlige Erschöpfung“, d. h. kein Ende bestimmt, sondern nur für eine Zeitlang Bedrängnis als Gericht. Wenn man V. 22 im Sinne einer göttlichen Bestimmung für das Land versteht, ist auch der Zusammenhang mit V. 23 gegeben, den manche Erklärer unbefriedigend finden [16]. Dort wird nämlich die Ausführung dieses göttlichen Ratschlusses dargelegt und zwar aus rückblickender Schau. Der Prophet sieht in prophetischer Schau das dem Gericht folgende Heil bereits wie eine Wirklichkeit vor sich, versetzt sich im Geiste in diese Zeit des Heils, die er selbst mit so glühendem Verlangen erhofft, und schildert von dorther zurückblickend, wie Gott seinen Heilsratschluß mit seinem Volke ausgeführt hat. Entsprechend dem zweifachen und gegensätzlichen Inhalt dieses Ratschlusses: Gericht für das sündige Volk, Heil für den geretteten

---

[16] Vgl. Feldmann, Das Buch. Is. I, S. 114.

Rest, hat er ihn in zwei verschiedenen Zeiten[17] durchgeführt, die einen wirkungsvollen Gegensatz zu einander bilden. In „der ersten Zeit“ d. h. der Zeit des Gerichtes hat Gott das Gebiet der Stämme Zabulon und Nephtali, d. h. das Gebiet des spätern Galiläa, „erniedrigt“, indem er es der Mißhandlung und Verwüstung des Feindes auslieferte. Daß gerade dieses Gebiet herausgegriffen wird, hat einen zeitgeschichtlichen Grund. Zur Zeit, als der Prophet diese Weissagung aussprach, hatte der Assyrerkönig bereits den größten Teil des nordisraelitischen Gebietes, das ganze Ostjordanland und den größten Teil des Westjordanlandes (das spätere Galiläa) erobert und eine große Zahl der Bewohner gefangen fortgeführt[18]. Das Gebiet von Zabulon und Nephtali, den Kern Galiläas umfassend, steht als pars pro toto für das zur Zeit des Propheten bereits vom Feinde verwüstete Gebiet.

In dem Schicksal dieses Gebietes hatten die Zeitgenossen also bereits den Anfang des Gerichtes lebendig vor Augen, das der Prophet schon wiederholt dem ganzen Lande und Volke Israel angedroht hatte. Darum wählt dieser es als eindrucksvolles Beispiel, um dem Volke einerseits das dem ganzen Lande drohende schwere Schicksal, anderseits aber auch die ihm in der Heilszeit widerfahrende Schicksalswende anschaulich vor Augen zu führen. Dieses selbe Land, dessen Verwüstung die Zeitgenossen des Propheten entsetzt miterlebt haben, hat Gott — so schildert Isajas aus der Heilszeit zurückschauend — „in der letzten Zeit wieder zu Ehren gebracht.“ Denn die geographischen Bezeichnungen im zweiten Teil des V. 23 meinen das gleiche Gebiet, das in der ersten Hälfte gemeint war. Unter der „Meeresstraße“ verstehen manche Erklärer die am Westufer des „Meeres von Galiläa“ d. h. des Sees von Genesareth sich hinziehende Straße; dann wäre Galiläa damit gemeint. Wahrscheinlicher ist aber wohl die große Straße nach dem Mittelmeer gemeint, die von Damaskus durch das israelitische Ostjordanland und dann durch Galiläa nach Akko führte. Diese Straße steht hier für das ganze Gebiet von Nordisrael, durch das sie quer hindurchführte. Diesem Gesamtbegriff werden dann noch (als Apposition) seine beide äußersten Teile hinzugefügt: „Das Ostjordanland und der Bezirk der Heiden“, d. h. das zum Teil noch von fremder heidnischer Bevölkerung bewohnte Grenzgebiet gegen Phönikien zu. Dadurch soll angedeutet werden, daß das verwüstete israelitische Gebiet in seinem ganzen Umfange an der wunderbaren Schicksalswende in der Heilszeit teilnehmen wird. Diese selbst wird nun in der bekannten Schilderung des messianischen Zeitalters dargelegt, die in 9, 1—6 folgt.

(Fortsetzung folgt)

---

[17] Vgl. die Bemerkungen über die Zeitperspektive in der messianischen Verheißung des Isajas in Nr. 8/9, S. 250 dieser Zeitschr.

[18] Vgl. 4 Kg 15, 29 und einen assyrischen Bericht darüber in H. Greßmann, Altoriental. Texte z. A. T. 2. Aufl., S. 374.

Johann Adam Möhlers Persönlichkeit und Theologie als Erbe und Verpflichtung

Von Dr. Fritz Hofmann, Passau.

Dozent an der phil.-theol. Hochschule.

II. (Fortsetzung)

Was ist die theologische Leistung und Eigenart Möhlers für seine Zeit und was begründet darüber hinaus seine besondere Stellung in der Geschichte der katholischen Theologie? Zunächst: Er brachte die theologische Wissenschaft wieder in lebendige Fühlungnahme mit dem religiösen Leben. Einer theologischen Wissenschaft, die lebensfremd, ideenarm, dem räsonnierenden Verstand allein verdankt und in toten Begriffen und Schematen festgefahren war, vermochte er zeitlebens nichts abzugewinnen. So ist es verständlich, daß ihn auch die vom Aufklärungsrationalismus infizierte katholische Theologie der Zeit, die man heute gerne als „Vernunfttheologie"[66a] der „Glaubenstheologie" gegenüberstellt, von Anfang nicht befriedigen konnte. In seinem nach Form und Inhalt klassischen Sendschreiben an Bautain[67] charakterisiert Möhler diese Theologie, deren Methode er zu Unrecht einfachhin als die scholastische bezeichnet[68], treffend als eine Theologie, „welche eine Masse von Beweisen liefert, aber die Sache selbst nicht kennen lehrt, welche bewiesen werden soll" und „die vor lauter Gründen nicht zum Grunde kommt". Ihr Kennzeichen sei „die äußere Demonstriersucht", „eine äußere Befestigungskunst, die nicht in den lebendigen Geist des Evangeliums eingeht"; „die Pfleger dieser Wissenschaft" gleichen „einem Baumeister, welcher sein Haus mit einer Menge von außen her angebrachter Stützen befestigen wollte, anstatt es auf einen festen Grund zu setzen, alle seine Teile mit diesem und unter sich unzertrennlich zu verbinden und ihm in dieser Weise dauernden Bestand durch sich selbst, durch eigene Kraft zu verleihen". So ist es klar, daß diese Theologie „das Christentum mehr nur an den Menschen hinzuhängen versteht als den Menschen selbst in einen Christen zu verwandeln". Da dieser Versuch bestenfalls zum Christentum hin-, aber nicht in das Wesen desselben hineinführe und darum, wenn überhaupt, so nur „einen öden, starren, unfreudigen Glauben" hervorbringe, sei es notwendig, dem Menschen „die unüberwindliche Kraft und ewige Macht" des Christentums „durch organische Entfaltung seines göttlichen Inhaltes" aufzuzeigen und durch eine einfache und ungekünstelte Darstellung „Geist, Herz und Gemüt für die Wahrheit aufzuschließen, das göttliche Wort als befruchtenden Samen in uns innerlich hineinzuleiten und sofort eine liebevolle Überzeugung her-

---

66a S. bes. K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie; Wyser, P. Theologie als Wissenschaft, Salzburg 1938 S. 33 ff.

67 Tüb. Theol. Quart. 1835, S. 421—453; abgedruckt in Ges. Schr. II, 141—164, jetzt auch Lösch I, 309—329.

68 Daß Möhler den antischolastischen Affekt seines Lehrers Hirscher übrigens nicht teilt, zeigt seine Abhandlung über Anselm zur Genüge.

vorzurufen“[69]. Eben darin, diese „organische Entfaltung des göttlichen Inhaltes“ des Christentums aufzuzeigen, sieht Möhler seine große positive theologische Lebensaufgabe. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß er mit diesem Beginnen nicht völlig einsam in seiner Zeit stand, sondern daß er dafür gerade von ihren führenden Geistern in- und außerhalb der Kirche reiche Anregung schöpfen konnte. Es kann sich hier nicht darum handeln, im einzelnen den Wegen nachzugehen, auf denen Möhler mit dem idealistisch-romantischen Geistesgut seiner Zeit vertraut wurde — seine umfangreiche Rezensionstätigkeit in der theologischen Quartalschrift legt Zeugnis für seine umfassende Belesenheit ab — noch auch darum, die Stufen seiner eigenen theologischen Entwicklung ausführlich darzustellen. Nur die Grundlagen seines theologischen Denkens und seine bleibenden Verdienste für die Entwicklung der katholischen Theologie sollen in kurzen Strichen gezeichnet werden. Historischer Idealismus und organische Geschichtsauffassung werden nach der mehr formalen Seite, der Begriff der Entwicklung, die lebendige Tradition und das Wesen der Kirche werden nach der inhaltlichen Seite wie in der Mitte der möhlerschen Theologie so auch der folgenden Darstellung stehen.

Das hervorstechendste Merkmal der Theologie Joh. Adam Möhlers (und mit ihm der ganzen katholischen Tübinger Schule[70]) ist die Verbindung von spekulativer Theologie und geschichtlicher Forschung, die so innig ist, daß die alte Spannung zwischen spekulativer und historischer Theologie in ihr überbrückt, innerlich aufgehoben erscheint. Wie Möhler persönlich als Theologe Historiker und als Historiker Theologe ist, so hat auch seine Theologie immer dieses doppelte Gesicht: In der Betrachtung der Geschichte enthüllt sich ihm die überzeitliche, aber in der Zeit sich verwirklichende Idee des Christentums und von der christlichen Idee her schließt sich ihm der Sinn der Geschichte auf. Die Grundlagen dieser spekulativen Betrachtung der Kirchengeschichte und dieser historischen Erfassung der spekulativen Theologie sind gelegt einmal in dem, was man als seinen „historischen Idealismus“ oder „Ideal-Realismus“ bezeichnet hat, und sodann mit der organischen Geschichtsauffassung der Romantik, die er aufgenommen hat.

Mit Schelling bekennt Möhler schon in der „Einheit“: „Alles, was wahrhaft ideal ist, ist zugleich real“ und die Art, wie er den Satz sogleich auf die Kirche anwendet, zeigt, daß er auch seine Umkehrung für vertretbar hält[71]. Zutiefst ist er davon durchdrungen, daß hinter der bunten

---

[69] Lösch I, 310 f.

[70] Vgl. dazu Adam, Gesammelte Aufsätze S. 391 ff.

[71] Einheit S. 74: „Die Gemeinschaft der Gläubigen ist nur insofern im eigentlichen Sinn ideal, als sie real ist; wie sie auch nur real werden konnte, weil sie ideal ist.“ — In der Symbolik erscheint der gleiche Gedanke in der Wendung: „Alles, was wahrhaft innerlich ist, muß sich nach der katholischen Lehre im Äußeren darstellen“ (S. 284). Seine tiefste theologische Begründung erhält er in Symb. 344: „Wie von Anfang an Idee und Geschichte, Lehre und Tat, innere und äußere Wahrheit, inwendiges und auswendiges Zeugnis organisch verbunden waren, so muß es auch Religion und Kirche sein, und dies alles darum, weil Gott Mensch geworden ist.“

Mannigfaltigkeit des Geschehens eine Idee steht, die sich in der Geschichte sichtbar auswirkt, in ihr sich nach allen ihren Möglichkeiten entfaltet, und daß der wesentliche Gehalt dieser Idee darum eben in der sorgsamen Beobachtung der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit aufzudecken ist. Die Aufgabe der „katholischen Gnosis" ist es, „in der beibehaltenen Tatsache die Idee aufzufinden, und in dem einen das andere, im Allgemeinen das Konkrete und im Konkreten das Allgemeine zu verehren"[72]. Gerade darum wurde ihm das Geschichtliche so entscheidend wichtig, „weil er in ihm die objektive Realität des Idealen erkannt hat"[73], dessen Anschauung sonst immer nur im Bereich des Subjektiven, Individuellen verbliebe. Diese Art der gegenseitigen Zuordnung von Idee und Wirklichkeit nimmt nicht nur der Geschichte den Charakter des mehr oder minder Zufälligen und gibt ihr nicht nur einen letzten metaphysischen Gehalt, sondern sie bewahrt anderseits, recht gehandhabt, die Forschung auch vor wirklichkeitsfremden ideologischen Spekulationen[76a], lehrt auch das Einzelgeschehen der Vergangenheit in seiner Einmaligkeit und seinem Eigenwert als konkreten Ausdruck der Idee liebend zu umfassen und führt dazu, von der Vergangenheit her die Gegenwart zu durchleuchten, die ja schließlich immer nur „der letzte Endpunkt der Vergangenheit, durch sie bedingt", ist[74]. Phil. Funk steht nicht an, Möhler unter dem Gesichtswinkel dieser „Verbindung von geschichtlicher Konkretheit und metaphysischem Gefülltsein", dieser „Durchleuchtung der Erscheinung mit der Idee", dieser „steten Lebensbezogenheit und Gegenwartsbedeutung des scheinbar längst Toten und Vergangenen" „unter die größten Historiker" zu rechnen. „Bei ihm ist Akribie, Methode, Aufspüren und Sehen des Einzelnen nicht tot. Die geschilderte Transparenz macht allen Stoff lebendig. Das Konkrete der geschichtlichen Erscheinung wird keineswegs vergewaltigt, in Abstraktion und Ideologie verflüchtigt, sondern erst recht in seine Bedeutung und Geltung gesetzt durch die Erfassung ihres letzten und ewigen Sinnes[75]."

Mit dem historischen Idealismus verbindet sich bei Möhler als zweites Element, wie schon erwähnt, die organische Geschichtsauffassung, die damals das Denken der führenden Geister bestimmte[76] und die unschwer in die Theologie einzufügen war, da ja Bilder aus dem Bereich des Organischen schon im Neuen Testament begegnen (Joh. 15,1 ff; 1 Cor. 12 etc.) und von den angesehensten Vätern mit Vorliebe herangezogen und besonders für das Wesensverständnis der Kirche ausgewertet wurden. Nach der organischen Geschichtsauffassung nun ist die Idee als ein geistiger Lebenskeim zu denken, der in Analogie zum organischen Sein (von Pflanze, Tier und Mensch) aus einem Urzustand höchster Potentialität oder keimkräftiger Unerschlossenheit sich nach bestimmten inneren Lebensgesetzen mit innerer Zielstrebigkeit entfaltet und eben in dieser Entfaltung sein Wesen fortschreitend verwirklicht. Weil die Idee schon in

[72] Ges. Schr. I, 412.
[73] Eschweiler, aaO S. 22.
[74] Kirchengesch. I, S. 24.
[75] Hochland, aaO S. 105.
[76] Vgl. dazu besonders Geiselmann, Tüb. Theol. Quart. 112 (1931) S. 23 ff.
[76a] Vgl. Eschweiler, aaO S. 60.

ihrem Anfangsstadium die gesamte spätere Entwicklung in unsichtbarer, keimhafter Realität in sich enthält, darum bleibt sie sich in allen ihren Entfaltungsstufen ihrem Wesen nach gleich und ist es doch ein wahres Wachstum, das sich begibt. Aufgabe des geschichtszugewandten Denkens ist es, die wirkende und lebendig wachsende Idee in jedem Stadium ihrer Entwicklung, in und hinter allen sichtbaren Erscheinungen zu sehen, alles Einzelgeschehen in seinem Wesensgehalt als homogene Entfaltung und Verkörperung der ursprünglichen Idee zu begreifen, in der Verschiedenheit der sichtbaren Ausdrucksformen die wesentliche Identität aller späteren Zustände mit dem Urzustand aufzuspüren und aus der Idee heraus da und dort Einzelerscheinungen als vorübergehende Fehlentwicklung darzutun. Eine wichtige Folgerung, die sich daraus mit Notwendigkeit ergibt, ist die, daß es unlogisch wäre, eine Idee in ihrem Urzustande zu bejahen, sie dagegen in einem ihrer unvermeidlichen Entfaltungsstadien zu verwerfen. Der Begriff der Entwicklung, die Anschauung von der wesenhaften Einheit der Urstufe mit allen späteren Entfaltungsstufen ist damit grundgelegt. Dieser organischen Geschichtsauffassung wußte Möhler sich von Anfang an innerlichst verbunden, so daß er gesteht: „Lieber wollte ich von der ganzen Geschichte nichts wissen als an keine stete Entwicklung von innen heraus glauben[77].“ Indem er sie (wie schon sein Lehrer Drey und protestantischerseits Schleiermacher) auf die Kirchengeschichte und auf die kirchliche Lehrentwicklung übertrug, traten beide in ihrer Bedeutung für das Wesensverständnis des Christentums in ein ganz neues Licht und mußte vor allem die Kirche als die realisierte Idee des Christentums, als „die objektiv gewordene christliche Religion, ihre lebendige Darstellung“[78], geradezu zum Mittelpunkt dieser theologischen Betrachtungsweise werden.

Die Kirchengeschichte verlor von da aus alles Zufällige, Episodische und stellte sich als innere, lebensvolle Einheit dar und die Beschäftigung mit ihr gewann nun über die Aufgabe der pragmatischen Feststellung vergangener Ereignisse hinaus, die sie mit der Profangeschichte teilt, einen eminent theologischen Sinn. Schon in der gesamten Menschheitsgeschichte erblickt der Christ „den in der Zeit sich entwickelnden ewigen Plan Gottes mit der Menschheit, sich in ihr durch Christus eine würdige Verehrung und Verherrlichung zu bereiten, hervorgehend aus freier Huldigung der Menschen selbst“[79], schon sie hat zu ihrem Mittelpunkt Gottes ewigen Logos „als den Träger und Mittelpunkt des gesamten Universums“[80] und als das Urbild insonderheit des Menschen, der „in seinem ganzen Wesen Gottes Macht, Güte und Herrlichkeit“ verkündet, und das Geheimnis der Menschwerdung, in dem die Wiederherstellung und Erlösung der gefallenen Menschheit gründet. Erst recht ist die Kirchengeschichte nichts anderes als „die Reihe von Entfaltungen des von Christus der Menschheit mitgeteilten Licht- und Lebensprinzips, um dieselbe mit Gott zu vereinigen und zu seiner Verherrlichung geschickt zu machen“[81]. Weil das Christentum, wie Möhler nicht müde wird zu betonen, nicht ein abstrakter Begriff, sondern Leben aus einem einheitlichen, nach außen und innen wachsenden und doch sich selbst immer treubleibenden Lebens-

[77] Einheit S. 319.
[78] Symbolik S. 333.
[79] Kirchengesch. I S. 2.
[80] ebda S. 4.
[81] ebda S. 9.

prinzips heraus ist, darum ist in der Gegenwart der Kirche ihre ganze Vergangenheit der Substanz nach lebendig und darum ist die Kenntnis ihrer Geschichte für das tiefere Verständnis ihres Wesens so notwendig wie die Kenntnis der Jugend und des ersten Mannesalters für das Verständnis einer gereiften menschlichen Persönlichkeit. Von da aus ist es natürlich unmöglich, ein bestimmtes Lebensstadium des Christentums, etwa das urchristliche, als absolut normativ zu betrachten, seine späteren Entfaltungen dagegen als Entartung abzulehnen und die kirchliche Gegenwart mechanisch auf jenen Urzustand zurückschrauben zu wollen. Schon in der „Einheit“ sieht Möhler in einem solchen Unterfangen das häretische Prinzip am Werk, dem das Christentum im Grunde nie „als etwas Lebendiges, sondern als tote Begriffssache“ erscheint [82]. Wer das Christentum wirklich als lebendige Idee begreift, der weiß: „Die gegebenen Keime mußten sich entwickeln zur vollen Reife und sie haben sich entwickelt durch den der Kirche gegebenen Geist. Der tote Begriff ist immer fertig und abgeschlossen, das Leben aber unendlich [83].“ „Es liegt in dem Wesen einer wahrhaft organischen, sich von innen heraus bildenden Natur, daß sie, verschiedene Entwicklungsmomente durchlaufend, so ihrer Vollendung sich nahe... Der Geschichte kommt es zu, die Entwicklungsreihen nachzuweisen und die Ordnungen aufzufinden, in welchen es geschah [84].“ Mag darum Möhlers besondere Liebe auch den ersten christlichen Jahrhunderten mit dem Zauber des Jugendlichen, Knospenhaften, Unerschlossenen, den sie atmen, gelten, so bedeutet ihm dies doch keineswegs so viel, „als wäre die gesamte Entwicklung der Kirche innerhalb jener Zeit vollendet worden“[85]. Vielmehr sieht er in der Darstellung eines jeden Zeitabschnittes der Kirchengeschichte oder einzelner bedeutender Persönlichkeiten, in denen sich ihre Zeit sozusagen verdichtete, die wie Athanasius oder Anselm „die Träger und Beweger“ ihrer ganzen Zeit waren [86], einen Querschnitt durch das jeweils erreichte Entwicklungsstadium der Kirche. Mag das Ergebnis seiner historischen Forschung in Einzelheiten auch vielfach überholt sein [87], der aufgeschlossene Blick für das lebendige Werden in der Kirche und sein Bemühen, hinter der verwirrenden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die zeitüberdauernde, wurzelhafte innere Einheit der Kirche als treibende Kraft sichtbar zu machen, verleiht der Lektüre seiner Werke auch heute noch ihren Reiz und muß der auf sorgfältige Sammlung und Registrierung historischer Einzeldaten bedachten Forschung immer wieder ein Ansporn zu neuer, vertiefter theologischer Zusammenschau sein.

Ist Möhlers allgemeine Geschichtsbetrachtung vom Gedanken der allseitigen Entwicklung der in ihrem Wesen unveränderlichen und unveränderten Idee des Christentums getragen, ist er überall darauf bedacht, das Christentum zugleich als ein immer wachsendes und sich entfaltendes Leben und als eine in allem Werden sich immer gleichbleibende Einheit sichtbar zu machen, so ist doch ganz besonders seine Deutung der christlichen Lehrentwicklung auf diese Verbindung von Einheit und

[82] Einheit S. 48; vgl. S. 46; Athanasius S. 170.

[83] Einheit S. 341.

[84] Einheit S. 155.

[85] Einheit S. 3; vgl. S. 320: Zu einer jeden Zeit, seit Christus die Kirche gründete, war immer das Christentum und die Kirche dasselbe und wird es sein, weil Er War und immer derselbe Ist und Sein wird. Wer darum jetzt in der Kirche lebt, und wahrhaft darin lebt, der wird auch in der ersten Zeit der Kirche leben und sie verstehen, und wer nicht in der jetzigen lebt, wird auch in der ältesten nicht leben, weil beide eine und dasselbe sind.“

[86] Athanasius S. IX.

[87] Vgl. dazu bes. Bihlmeyer aaO S. 134 ff.

Leben abgestimmt. Auch und gerade das kirchliche Dogma ist ein Teil des gewaltigen übernatürlichen Lebens, das von Christus seinen Ausgang genommen hat, das darum wie alles Lebendige wachsen und sich entfalten muß und das doch in der Entfaltung stets seine wesentliche Einheit bewahrt.

Von Anfang an nahm Möhler eine klare Stellung in der damals viel diskutierten Frage nach der „Perfektibilität" des Christentums ein[88]: Der Charakter der Gegebenheit läßt sich von der Offenbarung nicht abscheiden. Da die christliche Lehre „nicht Menschenwerk", sondern „Gabe des Heiligen Geistes" ist[89], da das göttliche Leben in uns wesentlich immer nur ein Teilnehmen am göttlichen Leben Christi ist, können wir auch die Wahrheit immer nur von ihm empfangen, „die uns also wie jenes (das göttliche Leben) gegeben sein muß, und wir können sie nicht, wenn sie uns nicht von außen durch die Kirche gegeben wird, aus uns selbst entwickeln"[90]. Die Überzeugung, daß die christliche Offenbarung in ihrem ganzen wesentlichen Gehalt von Anfang an gegeben ist und daß wir sie nur subjektiv immer mehr durchdringen und ergründen können, macht die Frage nach der christlichen Lehre zu einer wesentlich historischen; nach der christlichen Lehre fragen heißt „Was ist immer in der Kirche von den Aposteln gelehrt worden, wie lautet die allgemeine, immerwährende Überlieferung?"[91], indes es zum Wesen der Häresie gehört, „die zuvörderst historische Richtung des Katholizismus in eine rein spekulative zu verwandeln"[92]. Von da aus kann natürlich von einer wesentlichen Umwandlung des Offenbarungsinhaltes im Laufe der Zeit nicht mehr die Rede sein; eine solche würde ja nicht nur den Gegebenheitscharakter der Offenbarung, sondern den Begriff der echten Entwicklung selbst aufheben, da diese dort nicht mehr in Frage kommt, „wo das Ausgewickelte zu dem Eingewickelten sich verhält wie Dinge, die sich gegenseitig aufheben"[93]. In ausdrücklicher Wendung gegen hegelianisierende Theologen unterstreicht Möhler in seinen „Neuen Untersuchungen" den Grundsatz, daß es auf keine Weise möglich sei, sich auf dem Wege der Dialektik in den göttlichen Glauben hinüberzuphilosophieren, daß es völlig abwegig sei, zu meinen, „die christliche Lehre könne durch den Prozeß der Gegensätze gefunden werden, während wir durch denselben die (durch Auktorität und immer und ewig durch Auktorität) bereits gegebene und gekannte Lehre nur tiefer erforschen, durchdringen, allseitiger uns aneignen und immer deutlicher ins Bewußtsein aufnehmen können ... Der Glaube ist die ewige Voraussetzung alles christlichen Wissens, und ein

---

[88] Vgl. dazu Lösch, St., Tüb. Theol. Quart. 99 (1918) S. 33 ff.

[89] Einheit S. 25.

[90] Einheit S. 266 (Sperrungen im Original); vgl. S. 59. „Durch die katholische Kirche und ihre Weise wurde der Begriff einer positiven Religion erst festgehalten."

[91] Einheit S. 24; vgl. Athanasius S. 100: „Stets war der Glaube der Kirche sich selbst gleich, obschon eine Entwicklung sattgefunden hat, obschon der Glaube im Begriff immer schärfer bezeichnet worden ist."

[92] Einheit S. 29; vgl. auch schon Tüb. Theol. Quart. 1823 S. 460.

[93] Tüb. Theol. Quart. 1825 S. 655.

christlicher Theologe, der ihn erst auf dem Wege der wissenschaftlichen Gegensätze finden will, sucht sich selbst"[94]. In diesem Wesensverständnis der Lehre von der dogmatischen Entwicklung steht der Tübinger Theologe durchaus in jener großen Traditionslinie, die von Irenaeus, Tertullian, Augustin, Vinzenz von Lerin bis zu Petavius führt, und schon deswegen hätte er niemals im Ernst unter die Väter des alle Offenbarungsgegebenheit leugnenden Modernismus gezählt werden dürfen.

Wo freilich die wesentliche Konstanz der christlichen Offenbarung nicht angetastet wird, wo es sich nicht um objektive, sondern um subjektive, oder, wie Möhler später lieber sagt, nicht um „materielle", sondern um „formelle" Wandlungen des Offenbarungsgutes handelt, da will er der Entfaltung der christlichen Wahrheit einen weiten Spielraum eingeräumt wissen. Eben darum, weil das Christentum Leben ist, ist auch die Einheit seiner Lehre in den verschiedenen Stadien seiner Geschichte keine statische, mechanische, sondern eine dynamische, organische[95], eine sich fortschreitend entwickelnde Einheit. Vieles ist in der Offenbarung zunächst nur keimhaft enthalten und darum verborgen; erst allmählich entwickelt es sich, nicht in einem abstrakt-logischen Prozeß, sondern nach den Bedürfnissen des kirchlichen Lebens, da es sich dabei ja nicht um abstrakte Begriffe, sondern um lebendige Wahrheiten handelt[96].

Jedes wahre Leben aber wächst und entwickelt sich — das hält Möhler mit Schelling und Hegel fest — in Gegensätzen; da diese erst dem Organismus Spannung und Bewegung geben, sind sie, wenn sie nur die innere und äußere Einheit des Ganzen nicht sprengen, die das Leben vorantreibenden Faktoren[97]. Solche lebenfördernde Spannungen sind in der Kirche die Gegensätze zwischen der mehr realistischen und der mehr iedalistischen Auffassung des Christentums, zwischen der Mystik, die sich gläubig-frommen Gemütes in die Wesenstiefen des Christentums versenkt, und der Spekulation, die vom Boden des Glaubens aus in die Auseinandersetzung mit dem Anti-Christentum eintritt und mit den Mitteln der Vernunft die Vernunftgemäßheit des Christentums dartut, sein Wesen analysiert

---

[94] Neue Untersuchungen S. 383.

[95] Einheit S. 33 f: „Da das Christentum als ein den Menschen gegebenes neues, neues, göttliches Leben betrachtet wird, nicht als ein toter Begriff, so ist es einer Entwicklung und Ausbildung fähig... Die Identität des Bewußtseins der Kirche in den verschiedenen Momenten ihres Seins erfordert also keineswegs ein mechanisches Stehen desselben: Die innere Lebenseinheit muß bewahrt werden, sonst wäre sie nicht immer dieselbe christliche Kirche, aber dasselbe Bewußtsein entwickelt, dasselbe Leben entfaltet sich immer mehr; wird bestimmter, sich selbst immer klarer; die Kirche gelangt zum Mannesalter Christi. Diese Bildungen sind mithin eigentliche Lebensentwicklungen der Kirche."

[96] Einheit S. 173: „Es müssen sich Bedürfnisse gestaltet haben; diese sprechen sich in der Geschichte als Tatsachen aus, und aus diesen wird der Begriff erst abgezogen, oder die Kirchengeschichte ist . . . nichts anderes als eine christliche Lebensentwicklung." Vgl. S. 120.

[97] Einheit S. 112: „Angepriesen wird es als das Geheimnis alles wahren Lebens, daß es in der Durchdringung des sich Entgegengesetzten bestehe; hinwiederum rühmt man, «daß alles, was sich entgegengesetzt ist, es wahrhaft und auf eine reale Weise dadurch sei, daß es in einem und demselben gesetzt ist»." Das Zitat ist aus Schelling.

und durch die Erhebung des Glaubens zum Selbstbewußtsein dem Irrtum den Eingang versperrt [98], zwischen den von der Kirche geduldeten theologischen Schulen untereinander und zwischen den Ansprüchen des Individuums und jenen der Gemeinschaft. Mit scharfem Blick sieht Möhler, welche Fülle von Entwicklungsmöglichkeiten gerade in der Verschiedenheit der gläubigen Individualitäten gründet, deren Eigenart im Christentum nicht ausgelöscht werden darf, wenn nicht über der Einheit die Lebendigkeit und Fülle verlorengehen soll [99]. Dabei gehen nicht nur die Einzelindividuen, sondern auch die Individualitäten ganzer Völker und Zeitalter in der Kirche nicht unter, sondern helfen ihr Leben mitformen: „Da die Rede wahr ist, daß die Religion nach verschiedenen Zeitaltern, Kulturstufen, Völkermassen, Geschlechtern, Familien, Individuen, ja in diesen selbst nach ihren verschiedenen Entwicklungen verschiedene Anschauungen erzeuge, und daß sie in einer Unendlichkeit solcher Verschiedenheiten nur ganz sich kundtue, so muß diese Unendlichkeit in der Einheit möglich sein, insofern sie sich in wahren Gegensätzen darstellt, weil ja auch die Einheit in der Unendlichkeit ist; wäre das nicht, so wäre es auch nicht die unendliche Entfaltung eines und desselben [100]."

Die Spannungen und Gegensätze im Schoße der Kirche selbst also sind es, die ihr Leben dauernd im Fluß halten und zu weiterer Entfaltung treiben. Durch den Einbruch der Sünde in die Kirche erleidet jedoch das Gleichmaß dieses Wachstums der Wahrheit zuweilen eine empfindliche Störung. In demselben Maß, in dem durch die Sünde die Liebe abnimmt und der Egoismus wächst, verschärfen sich die Gegensätze, bis sie schließlich so stark werden, daß ein Teil die Einheit sprengt und aus der Kirche ausscheidet. So treten dann an die Stelle der notwendigen und fruchtbaren Gegensätze in der Einheit die Häresien als in sich zur Unfruchtbarkeit verurteilte Widersprüche gegen die Einheit [100a]. Alle diese Häresien tragen ein Wahrheitsmoment in sich, aber wegen der radikalen Ausscheidung des Gegensatzes und der egoistischen Verabsolutierung der eigenen Meinung in einseitiger Verzerrung. Eben darum widersprechen die verschiedenen Häresien sich aufs heftigste untereinander, wie sie auch alle zusammen in Widerspruch zur katholischen Kirche stehen, die doch wieder in gewisser Weise mit allen verwandt ist, da sie in ihrer Einheit alle Gegensätze enthält [101]. Trotzdem aber haben auch diese „verfehlten Gegensätze", als welche die Häresien anzusprechen sind, für das wachsende und sich entwickelnde Offenbarungsverständnis der Kirche selbst ihre hohe Bedeutung: Die Wahrheit, die sie vorher unbewußt lebte und die vorübergehend durch die (alle Irrtümer hervortreibende) Sünde verdunkelt wurde, soll nun durch die Auseinandersetzung mit den Häresien klar ins Bewußtsein

---

[98] Zum Unterschied zwischen spekulativer und mystischer Theologie vgl. bes. Einheit S. 97 f.

[99] Einheit S. 84: „Wenn das katholische Prinzip alle Gläubigen zu einer Einheit verbindet, so darf die Individualität des einzelnen nicht aufgehoben werden, denn der einzelne soll als ein l e b e n d i g e s Glied im ganzen Körper der Kirche fortdauern. Das Leben des einzelnen als solchen ist aber bedingt durch seine Eigentümlichkeit, die mithin im Ganzen nicht untergehen darf; ja das Ganze würde selbst ein Lebendiges zu sein aufhören, wenn das eigentümliche Leben der einzelnen, aus welchen es nur besteht, sich verlieren sollte. Gerade durch die mannigfaltigen Eigentümlichkeiten der einzelnen, durch die freie Entwicklung und unverkümmerte Bewegung derselben, wird es ein lebendiger Organismus, herrlich blühend und gedeihend." Vgl. auch Sy 7 ff.

[100] Einheit S. 113 f.

[100a] Einheit S. 78 f; vgl. S. 163 f; über die gemeinschaftszerstörende Macht der Sünde, s. S. 249.

[101] Vgl. Einheit S. 115 f.

erhoben werden[102]. Ist dieses Ziel erreicht, „so geht die egoistische Entwicklung den Weg alles Fleisches; sie verschwindet, weil sie ihre Bestimmung erreicht hat, d. h. die Wahrheit als solche darstellen half“[103]; es ist klar, daß die Trennung um so länger dauert, „je mehr Sünde und daraus fließender Irrtum in der Kirche war“[104].

Auch in der Symbolik erörtert Möhler die Triebkräfte der kirchlichen Lehrentwicklung; dabei hält er an der dialektischen Form der Entwicklung fest, läßt aber die Schelling'-Hegel'sche Gegensatzlehre, die in der Darstellung der „Einheit“ eine gewisse Unausgeglichenheit zur Folge hatte, gänzlich unbeachtet. Nicht die innerkirchlichen Gegensätze, sondern die Auseinandersetzung mit den Häresien erscheint nun als der Hauptmotor der kirchlichen Lehrentwicklung[105]. Seinem vertieften Verständnis für die kirchliche Autorität entsprechend vergißt er jetzt nicht, gerade daraus „die Notwendigkeit einer sichtbar lebendigen Auktorität, die in jedem Kampf die Wahrheit sicher erkennt und vom Irrtum ausscheidet“, abzuleiten[106]. Darüber hinaus aber lehrt die Symbolik den dauernden Formwandel der ihrem Wesen nach unveränderlichen kirchlichen Lehrverkündigung als eine notwendige Folge der Tatsache begreifen, daß das göttliche Wort vom Menschen aufgenommen und geglaubt werden muß. Die Menschwerdung des göttlichen Wortes hatte letzten Endes diese Preisgabe der Offenbarung an die Geschichte und ihre Gesetze zur Folge. Wenn anders das Göttliche durch menschliche Organe sich fortpflanzen und forterhalten sollte, war ein solcher Wechsel der Form einfach nicht zu vermeiden. „Nachdem das göttliche Wort menschlicher Glaube geworden war, mußte es auch in alle rein menschlichen Schicksale eingehen. Es mußte fortwährend von den menschlichen Kräften auf- und mit denselben Mitteln angenommen werden; das Bewahren und Wiedergeben desselben war gleichfalls an menschliche Weise gebunden[107].“ Diese menschliche Arbeit am Gotteswort wird schon bei den Evangelisten sichtbar, mußte sich be-

---

[102] Einheit S. 116: „Die Kirche bildete also die unbewußte Einheit aller Häresien vor der Trennung und die bewußte nach der Trennung; allein während der Trennung war sie mit allen, so wie alle unter sich, im Widerspruch.“

[103] Einheit S. 78 f.

[104] Vgl. dazu die Anwendung auf die abendländische Kirchenspaltung in Sy 353 f: „Nie hätte eine Lehre wie die ihrige (d. i. die der Reformatoren) entstehen, und noch weniger sich so weit verbreiten können, wenn die einzelnen Lehrer und Priester ihrem Berufe genügt hätten... Die Größe des Elendes also, welches damals die Kirche niederhielt, können die Protestanten kühn an der Größe der Verirrung messen lehren, in welche sie selbst eingegangen sind. Dies ist auch die Stelle, auf welcher einst Katholiken und Protestanten in großen Massen begegnen und sich die Hände reichen werden. Beide müssen schuldbewußt ausrufen: Wir alle haben gefehlt, nur die Kirche ist's, die nicht fehlen kann; wir alle haben gesündigt, nur sie ist unbefleckt auf Erden. An dies offene Bekenntnis der gemeinsamen Schuld wird das Versöhnungsfest sich anschließen.“

[105] Sy S. 371: „Übrigens scheint das immer tiefere Eindringen des menschlichen Geistes in die göttlichen Offenbarungen in Christo Jesu durch den Kampf irrtümlicher Ansichten gegen die christliche Wahrheit bedingt.“

[106] Sy S. 372.

[107] Sy S. 369.

reits in der apostolischen Zeit verdichten, wenn anders die Apostel ihren göttlichen Auftrag in der konkreten geschichtlichen Lage, angesichts der konkreten Schwierigkeiten und Einwände, mit den Kräften ihrer individuellen Eigenart erfüllen sollten, und sie dauert fort, solange die Kirche das Gotteswort im Wechsel der Zeiten und Völker allen Menschen verkünden soll [108].

Ist aber so die christliche Lehre einem steten Wandel der Form, einer dauernden Entfaltung ihres unerschöpflich reichen Inhaltes unterworfen, so erhebt sich die Frage nach dem Faktor, der in all diesem Wandel die Bewahrung des Wesentlichen sichert, der der christlichen Lehre bei aller Verschiedenheit der natürlichen Grundlagen, in allem Wechsel der geistigen Strömungen und bei aller Mannigfaltigkeit der gläubigen Individuen die wesentliche Einheit durch die Jahrhunderte hin garantiert. Je offener der Blick für die Entfaltung, für die lebendige Bewegtheit der christlichen Verkündigung ist, desto dringlicher muß auch die Frage nach dieser einheitschaffenden und -bewahrenden Kraft werden. Möhler hat sie von Anfang an scharf gesehen und klar beantwortet: Es genügt nicht, die Hierarchie allein als die konservierende Kraft zu betrachten, sondern diese muß selbst bereits innerlich geleitet und beseelt sein, wenn sie dieser Aufgabe soll gerecht werden können. Die wahre Garantie für die Einheitlichkeit der christlichen Lehrentwicklung liegt nicht in irgendeinem äußeren Faktor, sondern im mystischen Sein der Kirche, in der lebendigen Tradition, die sich dann allerdings autoritativ und darum bindend durch die Hierarchie, durch das kirchliche Lehramt ausspricht [109]. Gerade in der Darstellung des katholischen Traditionsprinzips und seiner überragenden Bedeutung, dessen Tragweite übrigens auch schon Sailer und seinem Kreis wie Möhlers Lehrer Drey nicht entgangen war [110], darf der Hauptbeitrag Möhlers zum Bau der katholischen Theologie gesehen werden [111]; denn von hier aus zeigt er den Weg, sowohl das Schriftprinzip der protestantischen Orthodoxie und den Gefühlssubjektivismus Schleiermachers innerlich zu überwinden, als auch in die immer noch fast ausschließlich statisch bestimmte katholische Theologie ein dynamisches Element aufzunehmen.

Möhler versteht unter Tradition im weiteren Sinn nicht etwa nur die Offenbarungswahrheiten, die nicht durch die Schrift, sondern durch

---

[108] Sy S. 370: „Das göttliche Wort wurde einerseits zergliedert, anderseits aber auch schon auf gewisse Hauptpunkte zurückgebracht, und das Mannigfaltige in seinem gegenseitigen Zusammenhang angeschaut und in eine höhere Einheit aufgelöst, wodurch eben auch für den menschlichen Geist mehr Klarheit und Bestimmtheit errungen wurde; denn alles von außen Angebotene, was wahrhaft sein Eigentum werden und worin er sich vollkommen zurechtfinden soll, muß vorher von ihm selbst nacherzeugt worden sein."

[109] So schon in Tüb. Theol. Quart. 1823 S. 497 f; vgl. auch Einheit S. 134.

[110] Vgl. dazu neben den Arbeiten von Geiselmann auch Chailett, P., L'esprit du Christianisme et du Catholicisme, in: Revue des Sciences Phil. et Théol. XXVI (1937),- 483 ff und 713 ff

[111] Vgl. dazu J. Ranft, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, Würzburg 1931 S. 46 ff; Chaillet, P., La tradition vivante, in: Revue des Sciences Phil. et Théol. 27 (1938) S. 161 ff.

mündliche Überlieferung auf uns gekommen sind[111a], auch nicht nur den Niederschlag der christlichen Lehre in den Schriften der Väter, welche die Grundlage des sogenannten Traditionsbeweises der Dogmatik bilden, überhaupt nichts Statisches, nicht den formulierten Buchstaben des Glaubens, sondern den lebendigen Geist, der in allen sichtbaren Lebensäußerungen der Kirche, auch schon in der Heiligen Schrift, seine Verkörperung findet. Die Tradition, die übrigens niemals vom Offenbarungsinhalt losgelöst gedacht werden darf, sondern ihn lebendig in sich birgt, verhält sich zur ursprünglichen Offenbarung durch Christus etwa wie die Erhaltung der Welt zu ihrer Erschaffung[112]; sie ist das übernatürliche Lebensprinzip der Kirche, das von Christus seinen Ausgang nahm und seitdem ununterbrochen in der Kirche fortlebt; sie ist der in der Kirche fortlebende Geist Christi selbst. Dieses neue Leben wurde den Aposteln am Pfingstfest unmittelbar mitgeteilt, ist also nicht ein nachträgliches, natürliches Erzeugnis der Gemeinschaft und ist noch weniger, wie Schleiermacher meint, der mit dem Gemeingeist der Christen identische Heilige Geist selbst; aber es pflanzt sich seit jener ersten Mitteilung ähnlich wie das natürliche Leben nur in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft fort[113].

Dieses „unmittelbar und immer durch den göttlichen Geist bewegte, sich durch liebende Wechselwirkung der Gläubigen erhaltende und fortpflanzende Leben“[114], das die Tradition ist, schafft die Grundlage für die raum- und zeitüberdauernde Einheit der christlichen Lehre und des christlichen Lebens durch alle Entfaltungsstufen hindurch[115]. Weil es ein und dasselbe Leben ist, das die Kirche aller Zeiten und aller Orte durchströmt und sie zu einer mystisch-organischen Einheit zusammenschließt, darum muß es auch ein und dieselbe Lehre sein, die sie „gleichsam als die Aussprache eines und deselben Geistes“ überall und zu allen Zeiten

[111a] Vgl dazu bes. Einheit S. 324.

[112] Einheit S. 192: Es geht nicht an, „die Tradition für etwas unabhängig vom geheiligten Leben der Kirche Bestehendes, Angelerntes und Fortgelerntes, als etwas Äußerliches, nicht eben aus dem begeisterten Gemüt wieder Hervorströmendes“ zu halten... „Es hat mit der ersten Verkündigung der christlichen Lehre durch Christus und der Erhaltung derselben ungefähr die nämliche Bewandtnis wie mit der Erschaffung und Erhaltung der Welt. Gott zog sich nach der Schöpfung nicht zurück; sondern das Gegründetsein in ihm erhält sie; die Erhaltung ist, wie man zu sagen pflegt, eine fortgesetzte Schöpfung.“

[113] Einheit 10: „Wie das Leben des sinnlichen Menschen nur einmal aus der Hand des Schöpfers kam und, wo neues sinnliches Leben werden soll, es durch die Mitteilung der Lebenskraft eines schon Lebenden bedingt ist, so sollte das neue Leben ein Ausströmen aus den schon Belebten, die Erzeugung desselben sollte eine Über-zeugung sein.“ So ist also die Gemeinschaft „die Gesamtheit der Gläubigen, die er (der Hl. Geist) gebildet, dadurch, daß er sie erfüllet, der unversiegliche und stets sich erneuernde und verjüngende Schatz des neuen Lebensprinzips, die unerschöpfliche Nahrungsquelle für alle“ (Einheit S. 9).

[114] Einheit S. 17.

[115] Einheit S. 10: „Nur wo die Apostel lebten und wirkten, verbreitete sich das neue Leben hin; und wie zu ihrer Zeit räumlich voneinander Entfernte nur durch die von den Gesandten des Herrn ausgehende unmittelbare Lebensmitteilung

verkündigt. Die Apostel konnten der Kirche entzogen werden, „aber nicht der Geist, der auch ihren Schülern verheißen war“[116]; und wie der Geist, der die Apostel beseelte, nicht unterging, sondern in der Kirche immer gegenwärtig ist, „so ist auch die apostolische Lehre nie eine vergangene, sondern mit ihm allzeit gegenwärtig“[117].

So ist also die Tradition „das von den Aposteln an verkündigte, vollständige, aus der Fülle des geheiligten Gemütes hervorgehende lebendige Evangelium“[118], „das durch alle Jahrhunderte hindurch fortlaufende Wort des göttlichen Geistes“[119], „der durch alle Zeiten hindurchlaufende, in jedem Moment lebendige, aber zugleich sich verkörpernde Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden, Heiligen Geistes“[120], das lebendige Gedächtnis der Kirche. Mit der Tradition verlieren Vergangenheit und Zukunft für die Kirche gewissermaßen ihre Bedeutung: „Die katholische Kirche weiß insofern von keiner Vergangenheit, in welcher die christliche Religion gegeben worden; Vergangenheit und Zukunft verlieren hier ihre Bedeutung und lösen sich in eine immerwährende Gegenwart auf: Christus ist immer da, sein Geist belebt die Kirche immer, und ebenso wird sein Ausdruck, das Wort, in der ganzen Breite der Kirche für und für ausgesprochen und vernommen.“ „In dem Christentum gibt es keine Epoche als eine; mit der Erscheinung Christi und der Herabkunft des Heiligen Geistes ist sie gegeben, und alles übrige ist nur Periode, ist nur Ablauf und Entwicklung[121].“

In der Symbolik umschreibt Möhler das Wesen der „Tradition im subjektiven Sinn des Wortes“, die er auch einfach als „das kirchliche Bewußtsein“ bezeichnet, mit den Sätzen: „Was ist also Tradition? Der eigentümliche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat, so daß er ein erfüllter Sinn zu nennen ist. Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort“[122]. Sie ist im Grunde nur die religiöse Form eines universalen Lebensgesetzes, das sich in der Bildung auch aller natürlichen Gemeinschaften zeigt, auf Grund dessen jedes Volk als „Vitalprinzip“ seinen „Nationalgeist“ besitzt, der sich in seinen Gesetzen und Institutionen und schließlich im Staat als solchem verkörpert, objektive Realität gewinnt und dessen Auflösung auf den bevorstehenden Untergang eines Volkes hinweist[123]. Sie ist also, ob-

---

denselben Geist erhielten, so sollten die der Zeit nach von ihnen Entfernten vermittelst der Glieder, die seiner durch sie teilhaftig wurden, ihn erhalten, so daß alle Zwischenreihen nur Fortpflanzungsstufen bilden, die spätesten Reihen aber, wie die räumlich voneinander entlegensten, von einem und demselben Geist belebt, eine Gemeinschaft darstellen, sich zu einem gemeinschaftlichen Leben gestalten, eine Kirche ausmachen sollten ... Diese in der Kirche sich fortpflanzende, fortvererbende geistige Lebenskraft ist die Tradition, die innere geheimnisvolle, allem Blick sich entziehende Seite derselben.“

[116] Einheit S. 21.
[117] Einheit S. 22.
[118] Einheit S. 28.
[119] Einheit S. 29.
[120] Einheit S. 39.
[121] Einheit S. 325.
[122] Sy S. 356 f.
[123] Vgl. dazu Eschweiler, Joh. Ad. Möhlers Kirchenbegriff S. 51, 129 ff, der auf den Zusammenhang mit der gemeinidealistischen Volksgeistlehre verweist.

gleich selbst nicht Geschichte, doch als lebendige Idee Prinzip aller Geschichte und aller geschichtlichen Kontinuität einer Gemeinschaft; sie ist „der ideale Grund der geschichtlichen Entwicklung" (Eschweiler). Gleichwohl darf die Tradition nicht als etwas bloß Natürliches verstanden werden; ist es doch der Geist Christi, der dieses Leben und diese Gemeinschaft gewirkt hat und der sie dauernd durchseelt, so daß eben deswegen „alle dogmatischen und moralischen Entwicklungen, die als Ergebnisse förmlicher Universal-Tätigkeiten betrachtet werden können, als Aussprüche Christi selbst zu verehren sind" (Sy 360).

Aus der Tatsache, daß die Kirche in der Tradition den fortlebenden Geist Christi besitzt, ergibt sich zunächst, daß sie eben darum allein mit unfehlbarer Gewißheit erklären kann, was die Lehre Christi ist und was nicht, und daß sie dies zuletzt nicht auf Grund eines Buchstabens — und sei es auch jener der Heiligen Schrift — sondern auf Grund ihres innersten Selbstbewußtseins tut. Der Buchstabe, das geschriebene Wort ist immer nur ein Ausdruck, eine Verkörperung des Geistes und als solcher, losgelöst vom Geiste, tot. Er erklärt sich nicht selbst, sondern kann nur von dem Geist erfaßt und verstanden werden, von dem er auch geschrieben ist. Nicht der Buchstabe erweckt den Geist, sondern der Geist erweckt den Buchstaben zum Leben: „Nur der Geist erzeugt den Geist und das Leben; nie der Buchstabe den Geist und das Tote das Lebendige[124]." Darum kann es gar nicht anders sein, als daß die Kirche kraft des sie belebenden Geistes Christi (den wir eben Tradition nennen) die einzige berufene Erklärerin der Heiligen Schrift ist. Der einzelne versteht die Schrift nach ihrem wesentlichen Gehalt immer nur so weit richtig, als seine Erklärung nicht von dem Sinn abweicht, den die Kirche damit verbindet, als er den Geist der Kirche, der primär den Gläubigen als Gemeinschaft und erst durch sie dem einzelnen gehört, in sich aufgenommen und zu dem Seinigen gemacht hat[125]. Was über den Sinn der Schrift und über den Inhalt des christlichen Glaubens entscheidet, kann letzten Endes nicht eine exegetische Untersuchung sein, da hier immer nur Ansicht gegen Ansicht steht, sondern einzig die allgemeine Tradition, welche die Kirche durch ihr Lehramt objektiv gültig auszusprechen vermag. Darum ist nicht die Schrift und ihr Verständnis durch den einzelnen Gläubigen, sondern die Kirche, die lebendige Gemeinschaft, ihr sich immer gleichbleibendes Selbstbewußtsein die Glaubensregel des Katholiken. An die Stelle der in der Gemeinschaft der Kirche lebendigen Tradition den toten Buchstaben und den einzelnen als Glaubensregel setzen, das heißt die Objektivität des Christentums aufheben und den Glauben dem Zweifel und der Unsicherheit preisgeben[126]. Die Kirche kann, da sie nicht lediglich „ein historisch-

---

[124] Einheit S. 20.

[125] Einheit S. 218: „Es hat etwas ungemein Erhabenes, Begeisterndes und wahrhaft Göttliches, wie der Katholik die Schrift liest; er liest sie mit der Gesamtheit der Gläubigen, welchen er ohne Unterschied der Zeiten durch einen Geist verbunden ist: es ist, als wären sie allesamt in einem heiligen Tempel vereint, wo derselbe Geist alle berührt und durchweht."

[126] Sy S. 363: „Ohne Tradition gäbe es keine Kirchenlehre und keine Kirche, sondern nur einzelne Christen; keine Gewißheit und Sicherheit, sondern nur Zweifel und Wahrscheinlichkeit.

antiquarischer Verein" ist[127], im Konfliktsfall ihren Glauben an die Wahrheit nicht bis zu klarerer Erkenntnis des Sinnes der Schrift, auf die sich Freund und Feind berufen, suspendieren, sondern sie weiß aus ihrem Selbstbewußtsein heraus, daß „das schriftliche Wort eins ist mit dem lebendigen, das auf Papier und Pergament aufgezeichnete mit dem durch die Kraft des Heiligen Geistes in die Herzen eingegrabenen"[128]. „Wer seinen Glauben nur auf die Heilige Schrift gründet, das heißt auf das Ergebnis seiner exegetischen Studien, hat keinen Glauben, kann keinen haben, und kennt das Wesen desselben nicht[129]." Die Widersprüche zwischen all den Sekten, die vorgeben, sich allein auf das Wort der Schrift zu berufen, sind in sich bereits eine schlagende Widerlegung ihres eigenen Prinzips[130]. Umgekehrt besteht die Berufung der Kirche auf die Tradition schon darum auch historisch zu Recht, weil diese älter ist als die Schrift selbst, die bereits die erste, unter dem besonderen Schutz des Heiligen Geistes zustandegekommene Verkörperung jener ist. Die Kirche mit ihrer Tradition bestand schon, „als die einzelnen Teile derselben erschienen; die Gewißheit, die sie von der Wahrheit ihrer Sätze hat, ist eine unmittelbare, da sie ihr Dogma aus dem Munde Christi und der Apostel vernahm, und dasselbe ihrem Bewußtsein, oder, wie Irenäus sich ausdrückt, ihrem Herzen, durch die Kraft des göttlichen Geistes unauslöschlich eingeprägt ist. Müßte die Kirche erst durch eine gelehrte Untersuchung ihr Dogma gewinnen, so setzte sie sich mit sich selbst in den ungereimtesten Widerspruch und vernichtete sich; denn, indem die Kirche es wäre, die da untersuchen soll, würde sie als seiend vorausgesetzt, zugleich aber auch als nichtseiend, indem sie ihr eigentliches Sein, das, wodurch und worin sie lediglich ist, die göttliche Wahrheit, erst gewinnen sollte. Sie würde sich selbst suchen, was nur ein Wahnsinniger könnte; sie gliche dem, der durch Forschung in den von ihm geschriebenen Papieren erst entdecken wollte, ob er wirklich existiere. Der wesentliche Inhalt der Heiligen Schrift ist in der Kirche ewig gegenwärtig, weil er ihr Herzblut, ihr Odem, ihre Seele, ihr alles ist. Sie besteht nur durch Christus, und sollte diesen erst ausfindig machen! Wer je auch nur mit einigem Ernst darüber nachgedacht hat, was es heißt, wenn Christus sagt: „Ich bin bei euch bis ans Ende der Welt", wird die Anschauung der katholischen Kirche von sich selbst wenigstens begreifen[131]."

Von diesen Zusammenhängen aus ist auch der katholische Grundsatz, daß der einzelne die Schrift nur in lebendiger Verbundenheit mit der Gesamtkirche und ihrem Verständnis recht begreifen könne, verständlich. Möhler schreibt darüber in der Symbolik die schönen Sätze: „Du wirst dich der vollen und ungeteilten christlichen Religion nur in Verbindung mit ihrer wesentlichen Form, welche da ist die Kirche, bemächtigen. Schaue die Schrift im kirchlichen Geiste an, und sie wirft ein Bild, das ihr vollkommen gleicht, in dich; betrachte Christum in und mit seiner

---

[127] Sy S. 364.
[128] Sy S. 364.
[129] ebda.
[130] Sy S. 365 f.
[131] Sy 378; vgl. Einheit S. 34 ff.

Schöpfung, der Kirche, der allein zureichenden, ihn vertretenden Autorität, und du prägst ihn dir wahrhaft ein. Sollte nun auch, um diesen Grundsatz zu verhöhnen, gesagt werden: ‚er sei gleichbedeutend damit: schaue die Schrift durch die Brille der Kirche an', so laß dich nicht stören; es ist besser, du betrachtest das Gestirn mit bewaffnetem Auge als daß es deiner stumpfen Sehkraft entgehe, und dir in Nebel und Nacht verhüllt bleibe. Einer Brille wirst du dich übrigens immerhin bedienen müssen; aber nimm dich in acht, daß du sie dir nicht von dem nächsten besten Glasschleifer zurechtrichten und auf die Nase setzen lassest[132]."

Schließlich fällt von der Tradition im subjektiven Sinn auch Licht auf die Bedeutung der Tradition im objektiven Sinn; diese ist ihrem Begriff nach „der in äußeren Zeugnissen vorliegende Gesamtglaube der Kirche durch alle Jahrhundert hindurch"[133]. Das erste und wichtigste dieser Zeugnisse, der früheste „verkörperte Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden Heiligen Geistes"[134], „ohne das die christliche Lehre in ihrer Reinheit nicht bewahrt worden wäre"[135], ist, wie angedeutet, die Heilige Schrift selbst; die Bedeutung aller späteren liegt nicht so sehr in der Tiefe der zum Erweis und für das Verständnis der Wahrheit beigebrachten Gründe, als vielmehr eben in der Treue zur Überlieferung[136]. Auf diesen Zeugnissen der Vergangenheit, in denen das lebendige Evangelium

---

[132] Sy S. 368; vgl. Einheit S. 60 f.

[133] Sy S. 358; vgl. Einheit S. 287.

[134] Einheit S. 39.

[135] Einheit S. 42; im folgenden umschreibt Möhler das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition also: „Es fehlte ohne Schrift das erste Glied in der Reihe, die selbst ohne die Heilige Schrift ohne eigentlichen Anfang und darum unverständlich, verwirrt und chaotisch wäre; aber ohne fortlaufende Tradition mangelte uns der höhere Sinn für die Schrift, weil wir ohne Zwischenglieder keinen Zusammenhang wüßten; ohne Schrift könnten wir uns kein vollständiges Bild von dem Erlöser entwerfen, weil es uns an zuverläßigem Stoff fehlte, und sich gewiß alles in Fabeln ungewiß machte; ohne die fortgesetzte Tradition fehlte uns der Geist und das Interesse, uns ein solches Bild von ihm zu entwerfen; ja auch wieder der Stoff, denn wie wir bald sehen werden, hätten wir ohne Tradition auch keine Schrift. Ohne Schrift wäre uns die eigentümliche Form der Reden Jesu vorenthalten; wir wüßten nicht, *wie* der Gottmensch sprach; und ich meine, leben möchte ich nicht mehr, wenn ich ihn nicht mehr reden hörte. Allein ohne Tradition wüßten wir nicht, *wer* da redete und *was* er verkündete; und die Freude an dem, *wie* er sprach, wäre auch dahin! Kurz, alles gehört zusammen, und mit göttlicher Weisheit und Gnade wurde es uns auch unzertrennlich gegeben."

[136] Sy S. 381 ff, bes. S. 383: Wenn wir die Lehre der Väter als Tradition bezeichnen, so werden sie „als Repräsentanten der *gläubigen* Vorzeit, als Durchgangspunkte und Zeugen der Erblehre betrachtet, keineswegs inwiefern sie über tausend Dinge ihre besonderen Ansichten und Spekulationen darlegen. Von diesem Gesichtspunkt aus, wo nicht *sie* sprechen, sondern der Glaube der allgemeinen Kirche durch sie sich kundgibt, haben sie allerdings eine bestimmende Autorität; es ist jedoch nicht die ihrer Person, sondern der Tradition, durch welche sie selbst bestimmt wurden und welche sie nur wiedergeben"; vgl. Athanasius S. 51 f.

zum geschriebenen geworden ist[137], baut sich der Traditionsbeweis der Dogmatik auf. Dieser kann natürlich nicht den Beweis für die innere Wahrheit der christlichen Lehre erbringen, die er vielmehr voraussetzt, aber als „Berufung auf das immer gewesene und allgemein seiende christliche Bewußtsein" kommen ihm zwei höchst bedeutsame Aufgaben zu: Negativ und nach außen hin soll er die zurückweisen, „welche fremdartige Entwicklungen auf das Gebiet der Kirche versetzen" — so haben schon Irenaeus und Tertullian aus dem Glauben der Vorzeit gegen die Falschlehren ihrer Tage argumentiert[138]; positiv aber und nach innen soll er „die Identität des christlichen Bewußtseins des einzelnen ihrer Glieder oder einer bestimmten Reihe mit dem Bewußtsein der ganzen Kirche zeigen"[139]. Die innere Einheit des Glaubens und der Liebe also, die die Gläubigen aller Zeiten zu einem großen Organismus zusammenschließt, soll in diesem Aufweis zu klarem Bewußtsein gebracht werden[140]. Soll die Kirche nicht „in einem traumartigen Zustand" dahinleben ohne Wissen um ihren Ursprung und ihr Wesen und ohne die Identität ihres Glaubensbewußtseins zu allen Zeiten gegenüber jeder Bestreitung nachweisen zu können, so ist diese geschriebene Tradition neben der lebendigen schlechthin notwendig; sie ist gewissermaßen das offenkundige Gedächtnis der Kirche als moralischer Person, durch das sich die Einheit der christlichen Lehre zu allen Zeiten bis herauf zu den Aposteln als wirklich erweist[141]. Lebendige Tradition als christlicher Sinn, als Glaubensinstinkt, und verkörperte Tradition als anschaubar gewordenes Gedächtnis der Kirche und als handgreiflicher Erweis ihrer zeitüberdauernden Einheit schließen sich also harmonisch ineinander.

So hat denn Möhler gerade durch die Lehre von der Tradition seiner Anschauung von der christlichen Lehrentwicklung erst die feste Grundlage gegeben: Weil die Tradition nicht etwas Starres und Mechanisches, sondern ein Lebensprinzip, „das eigentümliche Lebens- und Bewegungs-

---

137 Einheit S. 40.

138 Vgl. Einheit S. 25 ff, 32.

139 Einheit S. 30.

140 Vgl. besonders Einheit S. 30 f; 324.

141 Einheit S. 39 f: „Wäre aber das zu jeder Zeit verkündete lebendige Evangelium nicht jedesmal auch ein geschriebenes geworden; hätte sich also die Tradition nicht auch zugleich verkörpert, so wäre kein historisches Bewußtsein möglich, wir lebten in einem traumartigen Zustand, ohne zu wissen, wie wir geworden sind, ja selbst auch ohne zu wissen, was wir sind und sein sollen. Weil die Kirche und die einzelnen ihrer Glieder die Identität ihres christlichen Bewußtseins mit dem aller Zeiten nicht nachweisen könnten, käme uns das unsrige selbst zweifelhaft vor, wir hätten keine Gewißheit, ob es das christliche wäre, wir stünden abgerissen da, und eben deswegen haltlos. Ja, es gäbe eben darum keine Kirche, denn dieser ist wie die Einheit des inneren Lebens so auch die Stetigkeit des Bewußtseins dieser Einheit bei allen wechselnden Zuständen ihrer Existenz schlechthin notwendig, was sie als eine moralische Person durch ihr Gedächtnis (so mögen wir auch die verkörperte Tradition nennen) muß erweisen können ... Wie also die Schüler der Apostel in dem unmittelbaren Umgang mit den Aposteln ... den äußeren Beweis für die Wahrheit ihrer Auffassung hatten, so die folgende in dem immer gleichen Charakter der apostolischen Lehre durch alle Jahrhunderte hindurch bis zu den Aposteln hinauf."

element des Katholizismus"[142] ist, darum muß sie wie alles Leben zur Entfaltung und Entwicklung treiben; weil aber diese Tradition ein der Gemeinschaft, nicht der Willkür des einzelnen anvertrautes, aus dem Geiste Christi hervorquellendes, in der Kirche sich dauernd neu verkörperndes und darum kontrollierbares Leben ist, darum ist die innere Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit dieser Entwicklung gesichert. Gerade die Tradition also ist es, welche die Kirche einerseits davor bewahrt, das christliche Lehrgut nach Art des toten Buchstabens nur äußerlich weiterzugeben, ihr vielmehr die Möglichkeit eröffnet, sie im Sinne Christi und in der Treue zur Überlieferung dauernd neu zu gestalten und tiefer zu durchdringen und die ursprüngliche Botschaft den jeweils veränderten Erfordernissen des geschichtlichen Augenblicks anzupassen, welche sie aber anderseits auch vor dem Gegenteil beschützt, sich an den allzeit wandelbaren Zeitgeist zu verlieren und sich in wesenszerstörenden Wandlungen sozusagen selbst zu überschlagen, bis schließlich dem späteren Christentum mit dem ersten kaum noch mehr als der Name gemeinsam ist.

Gerade das Traditionsprinzip also ist es, das die Wesensverbindung von Christentum und Geschichte ins Licht stellt, das den Entwicklungsgedanken im Wesen des Christentums selbst verankert und ihm zugleich auch seine Grenze setzt und das somit die Aufnahme eines dynamischen Elementes neben dem statischen in die Theologie für das katholische Denken zu einem unabdingbaren Erfordernis macht. Angeregt von den wertvollsten Ideen der Zeitphilosophie, befruchtet vom Glauben der alten Kirche und beschwingt von den Einsichten seines eigenen, der Idee zugekehrten, Plato und Augustinus verwandten Geistes hat J. A. Möhler auf diese Weise die theologische Betrachtung der Scholastik, die auch in ihrer besten Zeit (und gerade in ihr) den Blick so gut wie ausschließlich auf die Erforschung der Wahrheit nach ihrem *Sein* gerichtet hatte, um ein wesentliches Stück weitergeführt: Auch die Darstellung der fortschreitenden *Entfaltung* der christlichen Idee ist ein theologisches Anliegen ersten Ranges, begründet nicht nur in den Notwendigkeiten des apologetischen Tageskampfes, sondern im Wesen der Kirche selbst, das in seiner historischen Konstanz und seiner nicht minder wichtigen inneren Bewegtheit und Gebundenheit an die Geschichte zugleich nur so zum Bewußtsein gebracht werden kann. Die Größe dieser Leistung, die in der Folgezeit in der katholischen Theologie selbst längst nicht die gebührende Würdigung und Weiterführung fand, wird erst voll ersichtlich, wenn man die herrschende Rolle bedenkt, welche die Geschichtswissenschaften im Gesamtkreis der Geisteswissenschaften gerade im vorigen Jahrhundert spielte, und die Bedrohung sieht, die daraus dem Christentum erwuchs. Die positive Einordnung der Geschichte in die Theologie als Glaubenswissenschaft ist von hier aus gesehen, keine geringere Tat als die Aufnahme etwa der platonischen Philosophie in die altchristliche Glaubensspekulation und jene der aristotelischen .Metaphysik in die Scholastik. Es ist keine Überschwenglichkeit, wenn J. Ranft in seinem Buch über „das katholische Traditionsprinzip" die Leistung der Tübinger Schule, als deren unbe-

[142] Ranft, aaO S. 51.

strittenes Haupt Möhler zu gelten hat, in den Satz zusammenfaßt: „Da die **historischen** Wissenschaften im Organismus der heutigen Wissenschaft dieselbe Stellung einnehmen, wie sie früher die **Philosophie** besessen hat, und eine Auseinandersetzung der Dogmatik mit ihren Resultaten unumgänglich ist, bedeutet das Werk der Tübinger Schule etwas ähnliches für **unsere** Zeit, wie das eines Clemens Alexandrinus und eines Anselm für frühere Perioden[143].“ Es ist kein Zufall, daß gerade ein **deutscher** Theologe es war, der den Zusammenhang von Christentum und Geschichte, von Offenbarung und Entwicklung, von Theologie und Dogmengeschichte erkannte und herausstellte: denn im Unterschied zum romanischen Denken, das Klarheit und Schärfe der Linien, die streng logische Geschlossenheit des Systems, die rational erfaßbare Seite des Seins, glatte Lösungen auch im Bereich der religiösen Wahrheit bevorzugt, scheint das deutsche Denken allezeit mehr den irrationalen Hintergründen des Seins, dem Dynamisch-lebendigen und damit dem geschichtlichen Werdeprozeß des Seienden zugewandt. Nicht nur die tatsächliche Berührung mit den drängenden Fragen der deutschen Philosophie seiner Zeit, nicht nur das deutsche Sprachkleid, das er im Unterschied zu so vielen anderen Theologen von früh auf pflegte[144], sondern zu allererst seine ganze geistige Eigenart selbst, die innere Struktur seines Denkens ist es, die Möhlers Theologie als einen spezifisch deutschen Beitrag zu der universalen Theologie der katholischen Kirche erscheinen läßt.

---

[143] S. 65 f.

[144] Lösch I, 87: „Will man sagen, es gebe in etlichen Wissenschaften, vornehmlich in der Theologie Sachen, die sich im Deutschen nicht ausdrücken lassen, so ist dies ein Beweis, daß dergleichen vorgebliche Wahrheiten ein offenbarer Nonsens sind...“ Auch an Möhlers Befürwortung einer deutschsprachlichen Liturgie darf in diesem Zusammenhang erinnert werden.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

PÄDAGOGIK, KATECHETIK, HOMILETIK

Homiletisches Handbuch von P. Anton Koch S. J. Erste Abteilung: **Homiletisches Quellenwerk.** Stoffquellen für Predigt und christliche Unterweisung. Dritter Band. Fünfter Teil: **Leben mit Gott.** Sechster Teil: **Das Leben in der Gemeinschaft.** VIII u. 690 S. Verlag Herder & Co., Freiburg 1938. Preis 9,80 RM; in Leinen 11,40 RM.

Der dritte Band bietet die Lehre vom christlichen Leben, jedoch nicht in ihrer Ganzheit; der angekündigte vierte Band mit den beiden großen Themen: Menschenleben und Leben der Vollkommenheit gehört noch hierher.

Der dritte Band beginnt in seinem ersten Teil mit den Lebensbeziehungen des Menschen zu Gott und behandelt einerseits die Grundhaltungen, andererseits die Fehlhandlungen gegen Gott, also: Lehre vom Glauben mit seinen Äußerungen und Fehlformen im einzelnen, im Anschluß daran die Lehre vom Gebet, sodann Glaube, Hoffnung und Liebe als menschliche Betätigung der göttlichen Gnadenkräfte im Begnadeten, ferner besondere Akte des religiösen Lebens. Im zweiten Teil des dritten Bandes behandelt P. Koch Grundfragen des sittlichen Lebens und die Fehlentscheidung des Menschenwillens gegen Gottes Willen in der Sünde.

Auch dieser Band weist die gleiche Gediegenheit und Reichhaltigkeit auf, die ich den beiden ersten Bänden (vergl. unsere Besprechung im Januar- bzw. Juni/Juli-Heft des Jahrganges 1938 des P. b.) nachrühmen konnte.

Hirscher's Fastenpredigten. 1. Die Evangelien der Sonntage der Fastenzeit. 2. Die Vorgänge in den Tagen vor der Passion. Zwei Predigt-Zyklen aus den Fastenbetrachtungen von Dr. Johann Baptist Hirscher, weiland Professor der Theologie in Tübingen. 8°. 136 S. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1938. Preis kart. 1,80 RM.

Aus Hirscher's „Betrachtungen über sämtliche Evangelien der Fastenzeit mit Einschluß der Leidensgeschichte. Für Seelsorger und jeden gebildeten Christen. Zugleich als Beitrag zur praktischen Schrifterklärung" hat der Herausgeber zwei Zyklen Betrachtungen ausgewählt, die er im großen und ganzen ungekürzt wiedergibt. Wer Hirscher's Betrachtungen kennt, freut sich, daß dieses Werk, das nur noch antiquarisch zu haben ist, wieder einem größeren Kreise zugänglich gemacht wird.

Ich würde es begrüßen, wenn auch die Betrachtungen über die Evangelien der Wochentage der Fastenzeit wieder aufgelegt würden.

Heiliger Sonntag. Zwanzig Predigtskizzen und Materialien von P. Antonin Grimm Ord. Min. Conv. Verlag Schöningh, Paderborn 1938. Preis kart. 1,80 RM.

P. Antonin hat ein nützliches Werk getan, indem er zum Thema „Sonntagsheiligung" brauchbare Skizzen lieferte, markante Väterstellen und gute Beispiele aus dem Leben zusammentrug. Warum gibt der Verf. bei der Erwähnung „der großen Rede Mussolinis zu Vicenza" nicht das Datum an? (S. 14.)

Der Seelsorger, der häufiger Anlaß hat, über Sonntagsheiligung zu predigen, sei auf das praktische Büchlein aufmerksam gemacht.

Christi Vermächtnis und unsere Zeit. Sieben Fastenpredigten von Dr. Johannes Engel, Geistl. Rat. 89 S. Verlag G. P. Aderholz, Breslau 1939.

Die Vorzüge der Predigtweise Dr. Engels — ich erinnere an seine trefflichen Epistelpredigten, die Bischof Paul Wilhelm von Keppler eine Musterschule der Epistelhomilie genannt hat, und mehrere andere seiner Predigtwerke — sind bekannt. Auch in den eben erschienenen Fastenpredigten erweist Dr. Engel aufs neue sein starkes homiletisches Talent: Geschick in der Anlage des Predigtplanes, in der Formulierung des einzelnen Themas, in klarer, einprägsamer Disposition, in lebendiger Darstellung.

Die Fastenpredigten behandeln: 1. Sein Beispiel dienender Liebe. 2. Sein Friede. 3. Sein hohepriesterliches Gebet. 4. Sein Leib (das allerheiligste Altarssakrament. 5. Seine Mutter. 6. Sein Herz. 7. Sein Kreuz.

Ja, Herr, ich glaube. Sechs Fastenpredigten über den Glauben von P. Ferdinand Steenaerts S. J. 89 S. Verlag G. P. Aderholz, Breslau 1939.

Der Untertitel „Sechs Predigten über den Glauben" ist irreführend, läßt anderes erwarten. P. Steenaerts bietet sechs Predigten über 1. Das Problem der Unsterblichkeit. 2. Der Erlöser und die Erlösten. 3. Die Braut des Erlösers. 4. Der Gesandte des Herrn. 5. Das Brot des Lebens. 6. Das andere Leben.

Unseres Herrn Vermächtnis. Ein Zyklus Fastenpredigten von Franz Brors, Pfarrer. 61 S. Bader'sche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg 1939.

Pfarrer Brors behandelt in sieben Predigten 1. Sein Beispiel 2. Sein Wort. 3. Seine Gnade. 4. Sein heiligstes Sakrament. 5. Sein Erbarmen mit den Sündern. 6. Sein Leiden. 7. Sein Tod.

Der Verf. schreibt im Vorwort: „Die Formulierung, die für die gedruckte Darlegung gewählt wurde, mag hier und da etwas schwer erscheinen, weil sie sich gelegentlich eines Fachausdrucks bedient, der dem Laien nicht immer geläufig ist." — Der Verf. irrt; nicht darum gehen seine Predigten so schwer in die Köpfe, nicht

am einzelnen Fachausdruck stößt sich der Rezensent, sondern an der ganzen abstrakten Darstellung, die zum Teil mit Erörterungen beladen ist, die ruhig fortbleiben könnten. Man hat den Eindruck, daß hier hastig zusammengeraffte Gedanken und Lesefrüchte hastig niedergeschrieben wurden. Es hat doch keinen Sinn, vor Laien über die Hl. Schrift und die Schriftprobleme in so gedrängter Kürze — besser gesagt: einfach aufzählend zu sprechen, wie es auf S. 18/19 geschieht.

In dem Satze: „Die Namen Murator, Fragment (um 180), Origines († 254), Konzil von Nicäa (325) und Papst Damasus (um 382) geben uns eine Handhabe für die Festlegung des Kanons der neutestamentlichen Bücher, wie er durch das ganze Mittelalter ohne erhebliche Bezweiflung festgehalten wurde" (S. 19 Z. 3 von oben) ist die Schreibweise Murator sicherlich ein Versehen. Der Verfasser meint doch das Muratorische Fragment, so genannt nach dem Entdecker Muratori.

Auf S. 44 ist der Familienname des Leiters der hochkirchlichen Bewegung und Hauptvertreters der „evangelischen Katholizität", Friedrich Heilers, falsch als Friedrich Hailer angegeben.

Was sollen gespreizte Formulierungen wie folgende auf Seite 13: „Genau wie der Satan der schönen Verse des Psalmes 90 sich bedient dem Heiland gegenüber, so mißbraucht die heutige antichristliche Propaganda die heiligen Schriftworte, um besonders die jungen Menschen gleichsam in den leeren Raum außerhalb der göttlichen Offenbarung zu wagehalsigen religiösen Experimenten zu verlocken. Solcher ‚Äquilibristik' gegenüber sind wahrhaftig Worte am Platze, wie sie der göttliche Vorkämpfer gebraucht: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen«!" Was mögen sich die Zuhörer unter Äquilibristik vorstellen?

Was fangen die Zuhörer — Pfarrer Brors amtiert in einer religiös interessierten Arbeiterpfarrei der Bergischen Diaspora — mit einer Bemerkung an wie der folgenden (S. 60 Z. 8 von oben): „denken wir an Heideggers Definition des Lebens als des „Seins zum Tode". Wirkt so etwas nicht wie ein zur Verzierung aufgesetzter bunter Lappen?

Der christliche Mensch in unserer Zeit. Sechs Fastenpredigten, gehalten im Hohen Dom zu Augsburg von P. Karl Joh. Neudorfer. 83 S. Badersche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg 1939.

Der Verf. hat das große Thema „Der christliche Mensch in unserer Zeit" in sechs klar geschiedene Einzelthemen aufgelöst und hat das Einzelthema wieder konsequent auf den Grundgedanken des Zyklus hingeordnet, so daß ein wohltuender Eindruck von Einheitlichkeit und Geschlossenheit entsteht, der der Wirkung der Predigten sehr zugute kommt. Jede einzelne Predigt ist klar und übersichtlich gegliedert, gedankenreich, bis ins letzte gefeilt, sprachlich edel geformt und erfüllt von innerer Wärme und echtem oratorischem Schwung. Eine gediegene Leistung!

Trier. Weiler.

LITURGIK

Vom Sakrament der Weihe. Erwägungen nach dem Pontificale Romanum, dargeboten von Dr. Raphael Molitor OSB., Abt von Gerleve. 1. Band: **Theologische Vorfragen, Tonsur, Niedere Weihen.** 267 S. 2. Band: **Subdiakonat, Diakonat, Presbyterat.** 287 S. Pustet, Regensburg 1938.

Der Verfasser will nicht den geschichtlichen Werdegang der niederen und höheren Weihen darstellen, sondern auf den großen Gedankenschatz hinweisen, der in diesen Riten verborgen ist. Gerade daraus können wir lernen, wie heilig die Weihen sind, „wie geheimnisvoll und tief ihre Wirksamkeit, wie innig sie uns mit dem Erlösungswerke Gottes und mit seiner Neuschöpfung der Welt verknüpfen, was die Kirche von ihren Dienern denkt und erwartet".

Bei den theologischen Vorfragen werden behandelt: Kirchliche Weihen und Christi Priestertum, Weihen und Christi mystischer Leib, Weihen und persönliche Heiligung, Zahl der Weihen, Allgemeines und Amtspriestertum, Weihen und eucharistisches Opfer (I, 5—101). An Hand des Textes des Pontificale werden dann die Tonsur und die einzelnen Weihen, gestützt auf Väter und Scholastiker, näher erklärt und für das tägliche Leben des Geweihten nutzbar gemacht, aber nicht so, als ob nur der betreffende Kandidat mit Nutzen das entsprechende Kapitel auswerten könnte. Jeder Priester wird beim Studium und Betrachten dieser Kapitel mit Dankbarkeit an die Stunden zurückdenken, als er aus der Hand des Bischofs die Weihen erhielt, er wird die Sorge der sancta Mater Ecclesia um den geistlichen Stand erkennen und sich an die heiligen Pflichten erinnern, die er dadurch auf sich genommen hat.

Darum ist zu wünschen, daß möglichst viele Priester und Priesteramtskandidaten tief in den Inhalt dieser Betrachtungen eindringen, damit sie so die herrliche Dogmatik, die Liturgie und Aszese, die hier zum Ausdruck kommt, auf sich anwenden und ihr priesterliches Leben in diesem Sinne gestalten.

Auch für Laien ist es die beste Einführung, damit sie eine richtige und hohe Auffassung vom Priestertum erhalten.

Caeremoniale iuxta Ritum Romanum seu **de Sacris Functionibus** Episcopo celebrante — Assistente — Absente in partes septem digestum. Manuale iuxta novissima Decreta S. Rituum Congregationis et Codicem Iuris Canonici. Volumen II. **De Divino Officio** et de **Sacrosancto Missae Sacrificio.** XVI. et 586 pag. Lib. It. 30,—. Volumen III. **De sacris Functionibus infra annum occurrentibus.** XVI et 560 pag. L. 30,—. Volumen IV. **De Sacramentis — De sacramentalibus** et de **Exquiis.** Auctore A. Moretti. XX et 638 pag. L. 40. Marietti Taurini 1938/39.

Es sei hingewiesen auf die Besprechung des 1. Bandes [48. (1937) S. 264]. Wir haben hier wirklich ein grundlegendes Nachschlagewerk in fast allen liturgischen Fragen, zugleich aber auch in der Quellenkunde, so daß es dem Fachmann leicht ist, mit Hilfe der ausgezeichneten Indices sich näher mit der betreffenden Materie zu befassen. Der Preis ist entsprechend niedrig, so daß auch der Seelsorger sich die Bücher zulegen kann. Der Verfasser hat die sich gestellte schwierige Aufgabe mit größter Sorgfalt und Sachkenntnis gelöst.

Introductio in Literaturam Liturgicam. Auctore Prof. Dr. Phil. Oppenheim OSB. Conspectus historicus literaturae. VIII et 104 pag. 8 L. Marietti Taurini 1938.

Vorliegende Schrift stellt den Anfang eines groß angelegten systematisch-historischen Werkes über die Liturgiewissenschaft dar. Auf den 100 Seiten erhält man eine ganz vorzügliche Übersicht über die umfangreiche Literatur, angefangen von der Väterzeit bis in unsere Tage. Der Verfasser unterscheidet die ersten Anfänge, das weitere Wachsen bis zum 8. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des Orients, die Karolingerzeit, die Zeit der Scholastik und Mystik, das Konzil von Trient und den Einfluß auf die aufblühende Liturgiewissenschaft und schließlich die neueste Zeit. Die guten Indices machen die Schrift noch wertvoller. Sie sei jedem, der sich näher mit diesen Fragen beschäftigen will, sehr empfohlen.

Praxis Ordinandorum pro experimentis ordinationibus praemittendis ad canones Codicis redacta. Auctore Prof. Dr. Caesare Carbone. Editio tertia. Marietti Taurini 1937. XVI et 262 pag. L. 10,—.

Wenn die Schrift auch in erster Linie für die Vorbereitung auf die sog. Weiheexamina, wie sie noch in vielen Ländern üblich sind, gedacht ist, so bietet sie auch andern im Anschluß an das Pontificale Romanum eine klare Zusammenstellung über das Wichtigste der hl. Weihen, wobei besonders Rücksicht genommen wird auf die Kirchenväter und Schriftsteller, die Hl. Schrift, die Entscheidungen der Konzilien und des ordentlichen Lehramtes, besonders auf den Kodex.

Trier. Johann Lenz.

ASZETIK

Franz von Sales als Vorbild und Lehrer. Von P. Ferdinand Ehrenborg S. J. Mit einem Geleitwort von Dr. Antonius Hilfrich, Bischof von Limburg. Schöningh, Paderborn 1938. 256 S. Preis 4,80 RM.

Der hl. Franz von Sales wird zu allen Zeiten jedem Priester als „Vorbild und Lehrer" gelten können. „Man verehrt in ihm die Güte des Heilandes, die Milde und Bescheidenheit Jesu Christi", heißt es im Geleitwort im Anschluß an ein Wort Fénelons. Der Herausgeber, ein durch Jahrzehnte hindurch bewährter Spiritual in Priesterseminarien, gibt zunächst ein kurzes Lebensbild des Heiligen. Im zweiten Teil zeigt er ihn als Vorbild und Lehrer in den Berufspflichten, in der Seelsorge, als Seelenführer, als Redner und Lehrer und in sonstigen christlichen Tugenden. Diese Darstellung folgt einer namenlosen italienischen Übersetzung. Es ist, wie es im Geleitwort heißt, „ein Florilegium aus den Werken und Briefen des Heiligen, der also doch im wesentlichen selber zu uns spricht. Es wirkt wie eine Selbstbiographie des Heiligen." Das Buch ist nicht eine gewöhnliche Biographie, es ist ein Kompendium der Aszetik und Pastoral. Darum kann man nur wünschen, daß es von recht vielen Priestern und Priesteramtskandidaten benutzt wird, um wahre Frömmigkeit kennenzulernen, aber auch, um das Vorbild eines Priesters vor sich zu haben. Gerade aus diesem Grunde wird das Buch auch von Laien mit großem Nutzen gelesen und betrachtet werden können.

Saat im Sturm. Lebensbild des **Edmund Campion** aus der Zeit Elisabeths von England. Von E. Waugh. 215 S. Kösel-Pustet, München 1939. Leinen 4,20 RM.

Wenn auch eine Reihe guter Lebensdarstellungen über Campion vorliegen, so soll das vorliegende nur das Bedeutsamste aus dem Leben dieses unerschrockenen Glaubenskämpfers an Hand zuverlässiger Geschichtsquellen in schlichter Erzählung zusammenfassen. Verf. hat es verstanden, in wirklich spannender Weise auf dem Hintergrund der englischen Geschichte und im Rahmen der kirchengeschichtlichen Epoche das Lebensbild des Seligen zu zeichnen, wie er, da er als junger hochbegabter Gelehrter sich der Gunst am Hofe Elisabeths von England erfreute, eine glänzende Laufbahn vor sich sieht, um des Glaubens willen aber auf alles verzichtet, in die Verbannung geht und schließlich als Ordensmann bei seinem heimlichen Wirken in der Heimat ein Opfer der grausamen Verfolgung im Jahre 1581 wird. Das Buch ist in England preisgekrönt und schon in mehreren Auflagen verbreitet. Es ist ihm auch bei uns eine große Verbreitung zu wünschen.

Helden der Urkirche. Urkunden, Berichte, Akten von Pierre Hanozin. Ausgewählt und ins Deutsche übertragen von Eugen Lense. 210 S. Preis 4,50 RM. Verlag Styria, Graz 1938.

Wenn in den letzten Jahren der Ruf „Zurück zum Urchristentum" oft ertönt, so geschieht das nicht selten in einseitiger überspitzter Form. Im vorliegenden Buch werden wir im gesunden Sinn mit dem Geist der Frühzeit bekanntgemacht. Die Märtyrerakten werden uns in ihrer nüchternen Sachlichkeit ohne Übertreibung vorgelegt, freilich ohne großen wissenschaftlichen Apparat; aber in einer kurzen Vorbemerkung eines jeden Kapitels wird die Quelle angegeben. Diese „Helden der Urkirche", die aus allen Gesellschaftskreisen stammen, können wirklich richtunggebend sein für das Ringen um Christus. Es werden behandelt Polykarp, Ptolemäus und Luzius, Justinus und seine Genossen, die Märtyrer von Scili (Afrika), Apollonius, Potamiana und Basilides, Pionius, Maximus, Carpus, Papylus und Agathonice, Cyprian, Conon, Marianus und Jakobus, Montanus, Luzius und Genossen, Fruktuosus und seine Genossen, Marinus, Marzellus, Julius, Felix von Thibiuca, Claudius, Asterius und ihre Genossen, Agape, Irene und Chionia, Euplus, Irenäus, Crispina von Thagora, Phileas und Philoromus, Aphianus und Edesios, Theodosia, Pamphylius und seine Genossen.

Trier. Johann Lenz.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

NEUE RELIGIÖSE BÜCHER

DR. MICHAEL GATTERER S. J.

Das Vatikanische Konzil

Auslese aus dem kirchlichen Rechtsbuch und aus Rundschreiben der vier letzten Päpste

Dokumente des ehrwürdigen Pius X. Die Kommunistenenzyklika Pius XI. 5. Bd. des Religionsbuches der Kirche. Zweite, vermehrte Auflage. Neue Ausstattung. 284 Seiten. Kartoniert RM 3.80, in Leinen geb. RM 5.—.

Der ganze Inhalt dieses Bandes ist besonders für Katechese und Predigt berechnet. Unsere Predigt würde durch den eifrigen Gebrauch dieser kirchlichen Kundgebungen zeitgemäss und autoritativ, da nicht nur die Persönlichkeit des einzelnen Priesters dahinter stünde, sondern das gottgesetzte Lehramt der Kirche. Auch der junge Geistliche könnte dann mit Sicherheit und Autorität über schwierige Gegenstände sprechen, deren Behandlung durch ihn wenig wirken, ja vielleicht Anstoss erregen würde, wenn nur seine Person die Lehre verträte. Das Religionsbuch der Kirche (fünf Bände) in zwei Leinenbänden (neue Ausstattung) RM 16.30

DDR. FRANZ RANFT **Fürsterzbischof Augustin Gruber**

von Salzburg. — 1763—1835. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Religionspädagogik. 256 Seiten. Kartoniert RM 5.80, in Leinen RM 6.90.

Es ist dem Verfasser dieses Buches in überaus dankenswerter Art gelungen, einen Vergessenen wieder ans Licht zu ziehen. Die gründliche Studie bedeutet eine wahre Bereicherung der heutigen Religionspädagogik und stellt dabei gleichzeitig eine Art Biographie des bedeutenden, seiner Zeit vorauseilenden Mannes dar. Prof. Dr. Ad. Donders, Münster i. W.

HENRIETTE BREY **Maria schreitet durch die Welt**

40 Seiten. Kart. RM —.80. Wer Henriette Brey und ihre sprachschöne, beseelte Art kennt, erwartet jedesmal etwas Erlesenes von ihr. Er wird auch von diesem neuen, überaus feinen Büchlein nicht enttäuscht sein. P. K. Jordan.

DR. MICHAEL GATTERER S. J.

Die makellose Jungfrau

160 Seiten. Kart. RM 2.30, in Leinen RM 3.30

Marias Stellung im Erlösungsplan, die Makellose, die Jungfrau, Maria und Eucharistie — das sind die Glaubenswahrheiten, die der Verfasser hier bespricht, und zwar ganz in seiner Weise: beständig schöpfend aus den Glaubensquellen, namentlich auch aus der kirchlichen Liturgie, aber ebenso in steter lebendiger Fühlung mit dem Leser, seinen Fragen und seiner christlichen Lebensaufgabe. Fr. Dander.

DR. J. WINTHUIS

Konnersreuth - ein Rätsel!

48 Seiten. RM —.80. Auf die von so manchen Gelehrten angestrebte neuerliche Untersuchung der Geschehnisse in Konnersreuth gibt Dr. Winthuis in diesem Büchlein die treffende Antwort.
P. Virgil Waß.

J. OBERHAMMER

Du und Dein Gott

80 Seiten. Kart. RM 1.70, in Leinen RM 2.70. Heiliges Staunen ergreift einen, wenn man der Stimme dieses kostbaren Büchleins lauscht. Es gemahnt fast an die selige Gottinnigkeit, Gotttrunkenheit der schönsten Blüten deutscher Mystik des Mittelalters. Ein wahrhaft schönes Buch, das über die Wirklichkeit Gottes durch Christus in uns redet. »Audi filia«, Limburg.

Verlag Felizian Rauch Innsbruck - Leipzig

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Neuerscheinungen und Neuauflagen

Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes. Dem Hochwürdigsten Herrn Abte von Maria-Laach Dr. theol. et jur. h. c. Ildefons Herwegen zum silbernen Abtsjubiläum dargeboten von Freunden, Verehrern, Schülern und in deren Auftrag gesammelt von D Dr. Odo Casel O.S.B. 285 Seiten. Kart. 12,50 RM., geb. 14,50 RM.

Die Festschrift enthält Beiträge zur Mystik und Liturgie sowie zum Mönchtum aus verschiedenen Abschnitten der Geistesgeschichte. Verfasser sind führende Vertreter der Liturgiewissenschaft und anderer Fachgebiete.

IXΘYC. Band V: **Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst.** Von Dr. Franz Joseph Dölger, Professor an der Universität Bonn. Lieferung 2. S. 81—160. Tafel 294—301. 5,— RM. Lieferung 3 und 4 S. 161—320. Tafel 302—303. 8,25 RM.

„Ein ungeheures Material aus den verschiedenen Kunstkreisen und Religionsgemeinschaften der Antike wird in der ganzen Breite ihrer geographischen Ausstrahlung . . . hier gesammelt . . .“ (Prof. Helmut Lother in der Deutschen Literaturzeitung, 1936, Heft 43.)

Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Von Aloisius Lieske S. J. (Münsterische Beiträge zur Theologie, herausgegeben von F. Diekamp und R. Stapper, Heft 22.) XV und 230 Seiten. 11,60 RM.

Die Schrift bietet eine erste dogmatisch-theologische Wertung origenistischer Logosmystik. Diese ist nach dem Verfasser Anfang einer Theologie christlicher Bildwirklichkeit, deren tiefste dogmatische Grundlage im Wesen des göttlichen Wortes begründet liegt.

Die metaphysische Anthropologie der hl. Hildegard von Bingen. Von Schwester Magna Ungrund I. C. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, herausgegeben von Ildefons Herwegen O.S.B., Heft 20.) XV und 122 Seiten. 6,75 RM., Leinenband 8,— RM.

Die Untersuchung entwirft ein lebensvolles Bild der metaphysischen Anthropologie der heiligen Hildegard, die als eine Anthropologie der Gemeinschaft gekennzeichnet wird, getragen von dem mittelalterlichen Willen zur Ganzheitsschau und dem Geöffnetsein für die Totalität des Daseins.

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Von Dr. theol. Fr. Diekamp, Päpstl. Hausprälaten u. Domkapitular, Universitätsprofessor. Band I: **Einleitung in die Dogmatik. Die Lehre von Gott, dem Einen. Die Lehre von Gott, dem Dreieinigen.** (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen u. philosophischen Studium.) 8. u. 9. verbesserte Auflage. XII u. 371 Seiten. 8,40 RM., gebd. 9,75 RM.

In dieser 8.—9. Auflage ist mancher Ausdruck noch klarer gefaßt und die Anlage des Satzes übersichtlicher gestaltet worden. In den Beweisführungen hat sich das Verfahren noch enger an Thomas angeschlossen. Das Schrifttum ist bis zum heutigen Zeitpunkt ergänzt.

Katholische Moraltheologie. Von DDr. Joseph Mausbach, weil. Dompropst und Päpstlichem Hausprälaten, Prof. der Moral und Apologetik an der Universität Münster. Band 3: **Spezielle Moral**, Teil 2: Der irdische Pflichtenkreis. 8. Auflage, neu bearbeitet und herausgegeben von Dr. Peter Tischleder, ord. Professor der Moral an der Universität Münster. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium.) XVI und 408 Seiten. 8,— RM., gebunden 9,60 RM.

Die stellenweise beträchtlichen Zusätze des Herausgebers erschöpfen sich nicht im Nachtragen des neueren Schrifttums, sondern dienen eindringlicher Berücksichtigung der in diesen Gebieten zu verzeichnenden neuen Fragestellungen und Erörterungen an der Richtschnur der autoritativen kirchlichen Lehrkundgebungen und im Geiste des ersten Verfassers.

Die Albert dem Großen zugeschriebene Summa Naturalium (Philosophia Pauperum) von Dr. Bernhard Geyer o. Professor der Theologie an der Universität Bonn. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters, begründet von Clemens Baeumker, herausgegeben von Martin Grabmann, Band 35, Heft 1.) VIII, 47 und 82 Seiten. 6,55 RM.

Unter Vorlegung umfangreicher bisher zum größten Teil unedierter Texte untersucht der Verfasser die alte Streitfrage nach dem Autor der sog. Philosophia Pauperum und kommt zu dem Ergebnis, daß Albertus Magnus nicht der Verfasser sein kann, sondern wahrscheinlich Albert von Orlamünde.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westfalen)

WERTVOLLE NEUERSCHEINUNG!

Monika, die heilige Mutter

Von **Maria Faßbinder**. 112 Seiten Text und 7 Einschaltbilder. Mit schönem Schutzumschlag. Preis brosch. 1.50 RM., in Ganzleinen gebunden 2.20 RM.

Nun ist sie endlich da, die Lebensbeschreibung der heiligen Frau, die uns so lange gefehlt hat! Es ist eine Heiligendarstellung, an der man seine helle Freude haben muß: volkstümlich und spannend und doch knapp und klar, wissenschaftlich genau. Man muß das Büchlein einmal lesen, um sich in seinen Bann schlagen zu lassen und dann festzustellen, wie stark und lebendig es in unsere Zeit hineinspricht. Das Monika-Buch hat deshalb eine wichtige Mission zu erfüllen.

„. . . . ein gehaltvolles Büchlein, das man gern kaufen wird. . . . Monika ist eine der Patroninnen unserer so zahlreichen Müttervereine. Eine Darstellung der großen Frau hat bislang gefehlt; Monika ist für die meisten nichts weiter als ein Name. Nun werden die Vereinsleiter sich freuen, Vorträge nach diesem Buch halten zu können und etwas sehr Feines zum gelegentlichen Verschenken zu haben. . . .“

Bernhard Michael Steinmetz, Definitor, Büchel

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

Zwei wichtige Neuerscheinungen zum Weißen Sonntag!

Sieh, dein König kommt zu dir

Vorbereitungsbüchlein und Begleiter für Kinder auf dem Wege zur ersten hl. Kommunion

Von

Pfarrer Johann Kees, Igel

Preis des Büchleins 20 Pfg.

Kommunion-Andacht

für Erstkommunionkinder in neuer kindertümlicher Fassung

Von

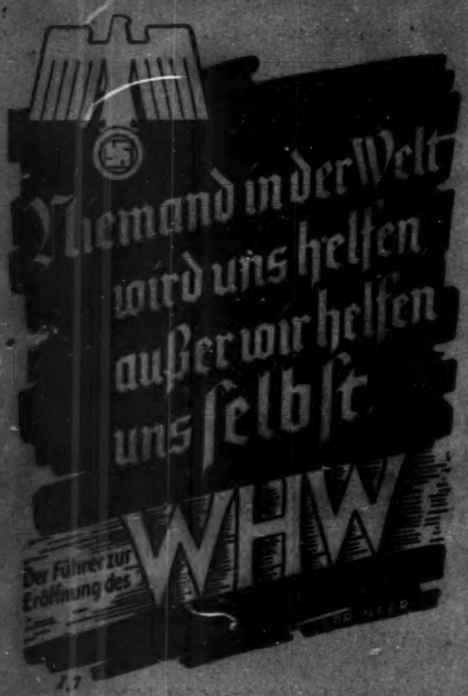
Pfarrer Dr. M. Weis, Trier

Preis des Andachtsbüchleins 10 Pfg.

Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

Sammel-Fernsprecher 2155

Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH., Trier. — Verantwortlich für den redaktionellen Teil Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier. — Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Wilhelm Hammer, Trier
DA IV. Vj. 1936 • 950. — Pl. Nr. 3



Otto Breiter

Abendgebete der Pfarrgemeinde

und anderer Gebetsgemeinschaften

Mit Buchschmuck von Alfred Riedel. 12° 240 Seiten und 10 leere Seiten zur Eintragung ortsüblicher Lieder. Kart. 1.50 Mark; Leinen 2.20 Mark.

„. . . Das Büchlein hat mein ganzes Interesse gefunden, da ich schon lange nach einer ähnlichen Sammlung suchte. Es findet auch mein ungeteiltes Lob, was Inhalt und ganze Ausstattung betrifft. Der Aufbau des einzelnen Abendgebetes, aus tiefen Bronnen schöpfend, trifft das rechte, für die Praxis so zutreffende Maß, die Abwechslung ist reichhaltig gegeben, die Textanordnung, der Druck und Schmuck und vieles andere noch verdient vollste Anerkennung." Msgr. S. Gehl, Pfarrer in Mauern b. Wien, 21. Nov. 193[illegible].

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

Für den Jugendseelsorger!

P. Wunibald Roetzer O. S. B.

Geheiligte Jugendzeit

52 Ansprachen an die junge Kirche

308 S. 8° Kart. 4.50 RM. In feinstem Leinen mit Goldprägung 5.40 RM.

Zur Charakterisierung:

Die Aufgabe, die junge Kirche anzusprechen, ist gewiß gerade heute eine mehr als schwere. Dankbar wird darum jeder Freund der jungen Menschen und nicht zuletzt die Jugend selbst ein Werk begrüßen, das — ganz aus quellfrischem, jugendlichem Geist entstanden — dem Leben abgelauscht ist und so dem wachen Menschen unserer Tage aus dem Herzen spricht. — P. Roetzer, Benediktinermönch der Abtei St. Bonifaz in München, breitet in seinem Buch mit Schwung und Eindringlichkeit der Sprache die Herrlichkeiten göttlichen Lebens vor dem jugendlichen Leser aus und entzündet sein Herz für die Geheimnisse der Kirche. Bei aller Grundhaltung für feines Maß, für mönchische Zucht und benediktinische Lebensweite wird doch auch der Puls unserer Zeit in den Zeilen offenbar. Der junge Mensch unserer Tage steht lebhaft vor dem Auge des Verfassers, dieser weiß um dessen Schwierigkeiten und hilft ihm zu echten und dauerhaften Lösungen. Nirgends aber sucht der Verfasser billige Effekte, rasch verwehende Entschlüsse, nirgends will er Entscheidungen erzwingen, sondern er bewahrt um der freien Entscheidung auch des jungen Menschen willen echte christliche Zurückhaltung. Er läßt also der christlichen und menschlichen Freiheit den ihr zukommenden Raum.

Norbert Rocholl.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

VERLAG DER BONIFACIUS-DRUCKEREI, PADERBORN